

Recensions

ÉCRITURE SAINTE

Émile GOICHOT, *Alfred Loisy et ses amis*, « Histoire », Paris, Cerf, 2002, 1 vol. de 208 p.

Alfred LOISY, *Écrits évangéliques*, Un siècle après les « petits livres rouges », Textes choisis et présentés par Charles Chauvin, « Texte en main », Paris, Cerf, 2002, 1 vol. de 240 p.

En 2002, le centenaire du petit livre d'A. Loisy *L'Évangile et l'Église* (1902) — qui fut comme le manifeste du « modernisme » dans l'Église catholique — a donné des idées aux auteurs et aux publicistes, catholiques ou non, pour faire revivre cette vieille figure d'exégète biblique. Il commença sa carrière à l'Institut catholique de Paris et, après avoir quitté l'Église, la termina au Collège de France. Deux auteurs, à qui on devait déjà des séries d'interviews filmées au sujet de la mort du Christ Jésus, G. Nordillat et J. Prieur, ont réédité les trois « petits livres rouges » qui valurent à leur auteur une condamnation romaine assortie d'une excommunication. Je ne vais pas reprendre l'histoire de cet événement auquel Émile Poulat a consacré d'excellentes études depuis quarante ans. Je laisserai aussi de côté les articles de « mensuels » ou d'hebdomadaires dus à des journalistes qui ne connaissent pas le fond de la question (je songe ici à *La Vie* et à *Actualité des religions*). Je m'attache seulement à deux petits livres, l'un qui raconte l'histoire de Loisy, l'autre qui offre des « Morceaux choisis » pris dans plusieurs de ses œuvres. Tous deux ont paru aux éditions du Cerf.

É. Goichot présente *Alfred Loisy et ses amis*. C'est une bonne présentation historique, fondée sur la connaissance du dossier, peut-être pas de la totalité des « commentaires » bibliques qui constituent une masse de pages impressionnante — je les ai à ma disposition dans ma bibliothèque et j'en parle donc en connaissance de cause —, mais aussi des « Mémoires » de Loisy et de ses correspondances avec ses amis : Mgr Mignot, archevêque d'Albi, le baron Friedrich von Hügel — qui prendra pour nom « de Hügel » après la déclaration de guerre de 1914 —, Henri Bremond, avant et après sa sortie de la Compagnie de Jésus, et quelques autres figures de l'époque comme A. Houtin, Mgr Duchesne et Mgr Batiffol, le Père M.-J. Lagrange, les archevêques de Paris, les autorités romaines... Loisy et ses œuvres sont ainsi bien situés dans l'espace et dans le temps, depuis sa jeunesse dans le diocèse de Châlons jusqu'à sa mort non loin de son lieu de naissance. Conformément à la collection dans laquelle il paraît, le livre n'est pas surchargé de notes, et il se lit bien grâce à son ton serein et objectif, jusque dans les citations du livre *Un clerc qui n'a pas trahi*, où H. Bremond avait prêté sa plume à un certain Sylvain Leblanc (cf. *Une œuvre clandestine d'Henri Bremond : Sylvain Leblanc, Un clerc qui n'a pas trahi, Alfred Loisy d'après ses mémoires, 1931*, Édition critique et dossier historique par Émile Poulat, Rome, 1972).

Les étapes de l'évolution intérieure de Loisy, qui le conduisit de la foi catholique à une situation d'« excommunié *vitandus* », toujours appliqué à l'histoire religieuse et à la critique biblique, sont présentées avec une objectivité difficile à garder quand on

touche à un sujet si brûlant. L'A. ne tente pas une analyse de l'évolution intérieure de Loisy : il se contente de décrire cette évolution, sans prononcer aucun jugement de valeur sur sa conscience et les causes de son drame intime. C'est ce que l'on peut attendre de mieux d'un historien qui ne tait pas les aspects douloureux, et parfois critiquables, d'une crise où les autorités romaines, obligées de réagir contre une orientation fort ambiguë de la « critique biblique » pratiquée par Loisy, brossèrent, dans l'encyclique *Pascendi*, le tableau global d'une hérésie que personne ne professait telle quelle. Le décret *Lamentabili sane exitu*, qui l'accompagnait, condamnait soixante-cinq propositions dont un grand nombre étaient tirées, parfois sous une forme abrégée, des œuvres de Loisy. Celui-ci consacra un « petit livre rouge » à ce décret. Il faut dire que le genre littéraire des « propositions condamnées » est fort difficile à manier, comme je l'ai rappelé dans *Humanisme et foi chrétienne* (cf. P. GRELOT, « Du bon usage des documents du Magistère : À propos du décret *Lamentabili*, Proposition n° 36 », dans *Humanisme et foi chrétienne*, Mélanges scientifiques du centenaire de l'Institut catholique de Paris, Beauchesne, 1976, p. 527-540.). On remarque d'ailleurs que « la condamnation d'une "proposition" ne définit aucunement la foi » : en prenant la proposition contradictoire de celle qui est condamnée, on énonce une sottise en sens inverse... La conclusion des *Simplex reflexions* de Loisy, citée à la p. 95, montre qu'il est tombé lui-même dans ce piège en présentant « les positions de l'Église romaine » d'une façon que je qualifierais d'absurde.

Il est vrai que Loisy prétendait pratiquer la critique et non la théologie. Mais les conclusions tirées de la Bible à l'aide de la critique entrent d'emblée dans la théologie. Seulement, le Saint-Office ignorait alors la pratique de la critique biblique : il faudra attendre 1943 pour que les autorités de l'Église prennent officiellement position dans ce domaine. C'est avec douleur qu'on lit le chap. 8 du livre (p. 165-187), où l'on

voit Loisy exposer ses ultimes pensées en matière religieuse. Mais on ne lit pas sans émotion, dans l'« Épilogue », l'épithète que son exécuteur testamentaire fit graver sur sa tombe en 1942 : « Alfred Loisy, PRÊTRE, Retiré du ministère et de l'enseignement, Professeur au Collège de France, 1857-1940, *Tuam in votis tenuit voluntatem* » (p. 192).

Je n'entre pas dans la discussion sur l'évolution intérieure et la pensée profonde de Loisy, à qui A. Houtin et F. Sartiaux ont fait grand tort en écrivant le livre consacré à « sa vie et son œuvre », publié par É. Poulat en 1960. Celui-ci présente le personnage avec plus de justesse dans *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste* (réédité en 1996). Connaissant la bibliographie indiquée à la p. 196, je ne me console pas de l'évolution intérieure qui a entraîné Loisy loin de l'Église à laquelle il restait affectivement relié, n'acceptant pas la tournure que les événements avaient prise. Mais quelle théologie avait-il apprise dans sa jeunesse cléricale?...

Dans le second livre, Charles Chauvin présente un ensemble de textes choisis dans les œuvres de Loisy. Il y a un abîme entre le premier livre et celui-ci. La « Présentation » (p. 7-37) contraste fortement avec le récit biographique donné par É. Goichot. Par exemple, je dois mettre un point d'interrogation sur les « dix interventions » que l'A. dit avoir repéré sous la plume de Loisy dans la *Revue biblique* (p. 21). Je crains qu'il ne s'agisse simplement des comptes rendus sur les travaux de Loisy, si j'en crois les *Tables* de la revue...

Le ton du livre est systématiquement grinçant, moins à l'égard de Loisy — que les publicistes catholiques du temps ont abreuvé d'outrages au nom d'un bibliocisme ultra-conservateur — qu'en parlant des autorités ecclésiastiques hostiles à Loisy. Ainsi p. 22, le cardinal Richard « fulmine sa condamnation en interdisant tout de suite [le « petit livre »] sans l'avoir lu évidemment ni même fait lire ». Si l'A. était un peu mieux renseigné, il saurait que le cardinal était en possession d'un rapport préparé

par deux théologiens sérieux, le P. Bouvier et M. Letourneau, aidés par le P. Billot.

La suite des faits est matériellement exacte, mais l'A. est mal renseigné sur la psychologie de la foi : « [Loisy] perd la foi vers 1904, encore que ce processus ait été amorcé vingt ans plus tôt durant les années du grand séminaire de Châlons » (p. 25). S'agissait-il de « la foi », ou de la façon dont on présentait alors l'Écriture sainte dans les séminaires de France ? De même, dans la présentation des débats qui suivent le « petit livre rouge » de 1902, l'A. mêle le ton sarcastique aux inexactitudes de détail : par exemple, p. 26, l'orthographe de « La Berthonnière » (répété deux fois). Or le nom s'écrit en un seul mot ! Mais l'A. a-t-il lu les œuvres de cet auteur ? Ne se fie-t-il pas trop à des œuvres de seconde main ?

Passons sur les sarcasmes violents contre les autorités ecclésiastiques, dont je citerai un exemple : « À une époque où les bûchers de l'Inquisition sont éteints, c'est la plus grave des sanctions... [il s'agit de l'excommunication de Loisy "déclaré *vitan-dus*"]... que les Torquemada des temps modernes pouvaient porter contre celui qu'ils considèrent comme un hérétique. Il n'y a pas d'*autodafé*, mais les livres de Loisy sont prohibés, réprouvés et proscrits, ils doivent être remis aux évêques, et toute lecture en est interdite sous peine d'excommunication » (p. 28). L'A., qui a des lettres, connaît sans doute la pièce que Victor Hugo a consacrée à Torquemada — tel que Hugo se le représentait ! Quant à la mise à l'*Index* des livres prohibés, ici deux de Loisy, *specialissimo modo*, elle exigeait seulement que leur lecture par les catholiques soit faite avec « une permission très spéciale » du Saint-Office — ce que j'ai obtenu personnellement vers la fin de mes études de théologie. La sympathie de l'A. pour Loisy va loin, car il estime que ses écrits, « malheureusement mal connus ou méconnus, n'ont pas pris une ride, à commencer par les commentaires bibliques du Nouveau Testament » (p. 29). Pas une ride ? C'est à voir !

La fin de sa vie est rapidement présentée dans les p. 29 à 37. La finale des p. 34 à 37

constitue un panégyrique sans réserve où l'A. montre son ignorance de l'histoire de l'exégèse biblique, dont il signale seulement les grands courants. Il a conscience d'avoir « perdu beaucoup de temps » car, dit-il, « si j'avais étudié les ouvrages de Loisy, j'aurais lu et commenté moi-même les évangiles comme nous y sommes conviés, de façon moins naïve et moins incompétente, de manière plus critique et donc plus authentique » (p. 35).

Alors quoi ? Pourquoi cet affrontement entre Loisy et le Père Lagrange qui avait fondé l'École biblique de Jérusalem en 1890 et la *Revue biblique* en 1892 ? Il faut lire en effet la réaction du P. Lagrange après la parution de *L'Évangile et l'Église*. — Je signale à l'A. qu'on la trouve dans la *Revue biblique* de 1903, p. 292-313 : elle fait les réserves nécessaires, non sur le recours à la méthode critique pour commenter la Bible, mais sur la théologie ambiguë qui imprègne la façon dont Loisy aborde les textes évangéliques, et la façon dont il met implicitement en question les fondements de la foi. — L'A., à mon avis, connaît très mal les rapports entre le recours à la critique en exégèse biblique et la lecture théologique qui met en évidence les fondements de la *vraie* foi. Son ouvrage sur Loisy « vise à le réhabiliter, à lui rendre justice [sinon à le béatifier !] et à le faire connaître en le faisant lire » (p. 37). Fin du panégyrique !... Passons donc à l'examen des « morceaux choisis ».

Il s'agit d'abord de commentaires des Évangiles. Pour commencer, deux textes (n^{os} 1-2) sont tirés des *Évangiles synoptiques* (1907-1908) ; puis les textes n^{os} 3-14 viennent de *L'Évangile selon Marc* (1912) ; ensuite retour à un choix varié dans les deux volumes des *Évangiles synoptiques* (n^{os} 15-22), et enfin trois textes (n^{os} 23-25) extraits de son *Quatrième évangile* (1903). Un bref « Appendice » sur « Les lettres » termine le recueil. Les textes originaux sont reproduits sans notes, ce qui manque parfois pour préciser certains détails du texte. Mais l'A. nous fournit, en somme, un petit dossier pour apprécier le genre et l'esprit des commentaires critiques de

Loisy sur les textes évangéliques. Il y adhère personnellement sans réticence ; cela soulève quelques questions dans l'esprit du lecteur... Je connais assez l'exégèse appliquée aux livrets évangéliques pour porter un jugement différent du sien, aussi bien sur la pratique de la critique historique, telle que Loisy la comprenait, que sur les positions dogmatiques que son exégèse entraînait. Le morceau le plus mauvais, aussi bien au point de vue de la critique biblique qu'à celui de la théologie chrétienne, est certainement l'« Introduction à l'évangile selon Marc » (n° 3, p. 69-74). Il est vrai que, pour présenter cet *Évangile selon Marc*, en 1912, Loisy était encore sous le choc de l'excommunication qui l'avait frappé en 1908. Rien ne le retenait donc d'aller « plus loin » (?) que dans son commentaire précédent des *Évangiles synoptiques* (2 vol. de 814 p.). En 1912, il retrouvait l'éditeur Émile Nourry qui avait publié les « petits livres rouges ». Il pouvait donc laisser libre cours aux excès critiques qui lui traversaient l'esprit. Jésus, le « prédicateur galiléen », pouvait donc « promettre aux justes l'accès au royaume de félicité qui allait, selon lui, être créé sur la terre de Palestine, et dont lui-même serait le chef » ; « il n'attendait que de Dieu l'accomplissement de son rêve ; mais Dieu et son Christ devaient détrôner César » (!). Il fut « victime de son illusion autant que d'une erreur judiciaire [...] ». Cependant la foi de ses disciples l'avait ressuscité » et « proclamé Christ auprès de Dieu » (p. 70). Je suppose que l'A. voit en effet là l'origine historique de la foi chrétienne. Mais la « secte nouvelle » devint une Église grâce à Paul de Tarse. Celui-ci « n'avait ni la simplicité de foi, ni la candeur morale, ni la sereine bonté qui semblent avoir caractérisé Jésus » (p. 71). Il put donc présenter Jésus comme « un dieu sauveur à la manière des Osiris, des Adonis, des Attis et des Mithra », et « transformer la passion du Christ en mystère de salut », si bien que « Jésus de Nazareth n'a aucune place dans sa religion » (p. 73). Dans ces conditions, le second évangile, influencé par Paul (!), ne représente plus que « le sentiment de

la foi qui se satisfait elle-même en glorifiant son objet » (p. 72 s). Même la formule « “Fils de l'homme”, tant affectuonnée par [Marc] » est transformée chez lui : « L'idée qui s'y rattache vient de Paul et des mystères païens, beaucoup plus que du messianisme juif » (p. 73).

Quelle farce nous joue l'A. quand il nous dit que l'exégèse loisyste représente pour nous actuellement « la compréhension authentique » du Nouveau Testament, lu à l'aide d'une saine critique biblique ? Les passages cités du commentaire loisyste de Marc ne comportent pas tous des détails du même acabit. Mais ils présentent un grand nombre de textes qui dénotent, au plan théologique, une perte radicale de la foi chrétienne professée dans tout le Nouveau Testament, et, au plan exégétique, des choix indéfendables. Ceux-ci ont pu avoir leur heure de succès dans l'exégèse allemande des années 20, mais les commentateurs intelligents les écartent actuellement comme des échafaudages sans bases solides. Loisy a progressivement développé sa pensée dans la direction indiquée par ce que l'on a appelé « l'École de l'histoire de la religion ». Il est vrai que, dès le commentaire des *Évangiles synoptiques*, il s'orientait déjà dans cette direction, mais avec moins de radicalisme.

Quelques-uns des morceaux cités ici montrent que Loisy présume, derrière les trois livrets évangéliques actuels, des sources écrites qui font entrevoir une longue élaboration de la *légende* religieuse (le mot n'y est pas !) de Jésus. On y trouve éventuellement des fantaisies, comme dans le récit de l'annonciation où « l'Esprit divin tient à l'égard de Jésus le rôle de père », puisque « l'être saint qui va être engendré sera appelé Fils de Dieu : il sera vraiment tel » grâce à une « notion physique de la filiation » (p. 122). Loisy ignorait apparemment qu'en grec le mot *pneuma* est un neutre, et qu'en hébreu ou en araméen, le mot correspondant est féminin. Autre détail amusant, dans l'épisode de Zacchée (p. 170-173), il paraît que « son nom ne prouve pas qu'il fût israélite » (p. 173). Il suffirait pourtant

de se rappeler que le grec *Zakkhaios* transcrit l'hébreu *Zakkâi*, abrégé probable d'un *Zakaryahou*, d'autant plus indiqué qu'en araméen le mot est un adjectif courant qui signifie « le juste ».

On dira que Loisy se situait dans la critique biblique de son temps. Assurément, mais il y faisait ses propres choix, dans un esprit et avec une mentalité qui excluaient la foi chrétienne authentique. En outre, au simple plan critique, il était porté à adopter par principe les solutions les plus radicales, sous prétexte de tenir à l'historicité, car il se voulait exclusivement historien et non théologien. Comme si les deux activités se contredisaient par principe ! Je sais bien que les théologiens du temps, notamment ceux des Congrégations romaines, étaient engoncés dans une lecture « pieuse » de la Bible qu'ils qualifiaient de « théologique » et même de « dogmatique ». Ce n'est pas pour rien que le Père M.-J. Lagrange fut suspecté par eux. Mais il avait deux qualités qui manquaient totalement à Loisy : une formation théologique solide qui lui permit d'élaborer une pratique de la « méthode historique » — titre d'un fascicule publié en 1903, avec une deuxième édition en 1907 —, et un sens de l'obéissance en esprit de foi qui le sauva au moment où quelques sbires de l'intégrisme romain tentèrent de le faire condamner. Quittant l'École biblique de Jérusalem pour aller résider en France, le Père Lagrange laissa alors tomber les études bibliques elles-mêmes, par simple obéissance. Averti de ce fait par le Maître général des dominicains, le pape Pie X — qui ne connaissait rien sur le fond de la question — eut ce réflexe qui en dit long sur les pressions dont il faisait l'objet. Il répondit : « Je ne condamnerai pas un religieux obéissant. » Il vit donc le Père Lagrange et lui ordonna de retourner à Jérusalem « pour commenter les évangiles et les défendre contre Loisy ». On était en 1912. Mais Loisy, devenu professeur au Collège de France, s'enfonçait dans ses opinions anti-dogmatiques étrangères à la foi chrétienne.

Pour revenir aux écrits évangéliques cités ici, ils manifestent une confiance absolue dans la critique biblique comprise d'une façon radicale. On pardonne à Loisy de ne pas connaître les travaux qui transformeront la méthode exégétique appliquée aux Évangiles, au cours du xx^e siècle. Mais on n'accepte guère les appréciations dues à ses idées préconçues. Commentant la parabole du pharisien et du publicain, il estime que l'évangéliste « a joint au récit primitif [une] réflexion finale » qui « voyait dans le publicain le type des élus, dans le pharisien le type des damnés » (p. 169), le caractère apocalyptique de la parabole ayant été accentué. Interprétation étrangère au texte !

Le Quatrième évangile n'est représenté que par trois textes (n^{os} 23-25). Attaché à la recherche critique des sources écrites, Loisy s'efforce d'en retrouver les traces dans les récits, mais il ne comprend guère le rapport entre les *souvenirs historiques* que l'on discerne à l'arrière-plan et les *recours aux symbolismes* qui s'y superposent pour y faire émerger une signification théologique. On ne peut pas le lui reprocher : il était de son temps... Mais il force la note quand il écrit : « dans l'esprit de l'évangéliste, [...] l'allégorie est devenue la forme ordinaire de la réflexion » (p. 196, à propos des noces de Cana). Assurément, Jésus substitue, à l'eau de la purification légale des Juifs, le vin qui occupera une place essentielle dans la célébration du « Repas du Seigneur ». Mais ce n'est pas exactement ce que l'on nomme l'allégorie. Dans l'épisode de la Samaritaine (*Jn 4*), quelques réflexions font sourire. Sur l'eau du puits de Jacob : « Pouvait-il être question de boire un verre d'eau, après les belles réflexions sur le culte en esprit et en vérité ? » (p. 200). Après la parole de Jésus : « Va appeler ton mari, et reviens ici », ce commentaire : « Jésus désire ne pas converser plus longtemps avec une femme seule » (p. 204). À propos de la parole : « Vous, vous adorez ce que vous ne connaissez pas, nous, nous adorons ce que nous connaissons », le commentaire de « ce mot divin » : « on n'a pu le formuler ainsi qu'à une époque et dans un milieu où la

question de la Loi mosaïque et de son obligation n'existait plus depuis longtemps » (p. 208). À l'époque des docteurs de Yabné, l'hypothèse est absurde ! Pour « l'attitude de la Samaritaine », elle « figurerait assez bien celle du groupe samaritain non converti, à l'égard de la tradition apostolique » (p. 209). Quant à la présentation du chap. 21, elle montre que « les rédacteurs sont préoccupés du rôle de Pierre ». Commentaire : « On a pu, non sans quelque raison, les soupçonner de vouloir être agréables à l'Église romaine » (p. 216). Primauté de l'Église romaine, au temps où fut rédigé le chap. 21 du Quatrième évangile ? Loisy liquide ses propres complexes...

À propos de la pêche merveilleuse racontée en double par Luc et dans *Jn* 21, faut-il dire que « le poisson était regardé, dans la plus ancienne tradition de l'Église, comme un symbole eucharistique » ? (p. 218). En fait le jeu de mots sur *IKHTHUS* (« Jésus Christ Fils de Dieu Sauveur ») est un symbole cryptique attesté dans les catacombes chrétiennes ; mais il est douteux que les 153 gros poissons de *Jn* 21, 11 représentent autre chose qu'une « totalité » : c'est le nombre triangulaire fondé sur 17, comme saint Augustin l'avait déjà remarqué. Par trois fois dans ce chapitre, Loisy revient sur la question de la « tradition romaine », à propos de la parole adressée par Jésus à Pierre. Ses hantises personnelles transparaissent trop dans une telle exégèse. Il est amusant de le voir taxer de « naïveté » le rédacteur final de *Jn* 21, car « il n'avait pas plus le sens de la propriété littéraire que de l'exactitude historique » (p. 230). Bref, il n'avait pas les soucis « critiques » de Loisy !... Je passe sur l'« Annexe » relative aux lettres du Nouveau Testament. L'A. les résume d'une façon qui ne fait pas honneur à l'esprit critique de Loisy dont il vante pourtant l'œuvre afin de nous la faire lire.

À mes yeux, ce petit livre tourne trop au panégyrique en omettant les réserves nécessaires sur l'œuvre de Loisy.

Pierre GRELOT.

Pierre GRELOT, *Le Langage symbolique dans la Bible*, Enquête de sémantique et d'exégèse, « Initiations bibliques », Paris, Cerf, 2001, 1 vol. de 240 p.

Pierre Grelot pose la question : À quel langage la révélation biblique a-t-elle eu recours pour parler de Dieu et de son dessein d'amour sauveur sur le monde ? Il apporte cette réponse : le langage employé dans la Bible est tissé de symboles qui ont pour fin de dévoiler la relation vivante de l'homme avec le Dieu saint, finalement révélé en Jésus Christ. L'exégète repère avec précision les diverses catégories de symboles qui évoquent les réalités mystérieuses contenues dans notre connaissance de foi. Il les assortit de quelques exemples. Certains symboles sont analogiques : puisque Dieu a créé l'homme à son image, comme sa ressemblance, Dieu, ses actions et ses sentiments, peuvent être évoqués avec des traits empruntés à l'homme et à son expérience de vie familiale et sociale — politique, culturelle et cultuelle —, mais en marquant chaque fois avec clarté la transcendance de Celui qui est l'au-delà de tout. D'autres symbolismes sont mythiques. Ils suggèrent, en images, des réalités que notre expérience de foi conçoit sans en avoir une perception directe — soit par excès de lumière : le monde de Dieu, l'action du Créateur et sa maîtrise des forces cosmiques ; soit par excès d'obscurité : le domaine du mal physique et moral ; soit encore ce qui échappe nécessairement à l'expérience : la résurrection des morts et la nouvelle création.

Les textes bibliques renferment une troisième espèce de symboles qui leur est propre : les symbolismes figuratifs. Une relecture des événements du passé du peuple élu, montre, sous le voile des figures, les intentions permanentes de Dieu qui se réaliseront dans l'avenir : la venue du descendant davidique et la conclusion de l'Alliance nouvelle, l'annonce de l'Évangile aux nations et la Jérusalem du Ciel. Les Écritures de l'Ancien Testament sont relues à la lumière du Nouveau dans une perspective qui fait comprendre qu'elles

sont porteuses de la foi en Jésus Christ, Fils de Dieu, Sauveur. Une quatrième espèce est celle des symbolismes existentiels ou relationnels qui dévoilent quelque chose de la relation de l'homme avec Dieu dans la vie de foi. L'expression transpose dans l'expérience intérieure une opération qui concerne les relations humaines interpersonnelles : chercher, attendre, voir, écouter, aimer, être avec, demeurer... Avec le verbe *aimer* s'ouvre le mystère de l'amour ineffable que Dieu est en lui-même et que Jésus a manifesté au monde, et aussi de l'amour de Dieu pour nous et de notre réponse d'amour pour lui, et encore de l'amour mutuel de ceux que Jésus a aimés jusqu'à l'extrême. Des mots très simples montrent que l'essentiel est de vivre avec le Christ et, par lui, avec le Père, dans l'unité de l'Esprit.

P. Grelot a parcouru l'élaboration du langage symbolique dans les textes bibliques en restant au niveau de leur composition originelle. Il a tenté de manifester combien ce langage est évocateur de la présence vivante de Dieu, avec qui nous entrons en relation dans la foi vive.

sr Louise-Marie ANTONIOTTI, o.p.

Daniel MARGUERAT et Yvan BOURQUIN, *La Bible se raconte*, Initiation à l'analyse narrative, « Pour lire les récits bibliques », Paris, Cerf – Genève, Labor et Fides – Montréal, Novalis, 1998, 1 vol. de 240 p.

Un texte met en rapport trois réalités : l'auteur, le texte lui-même, et le lecteur. L'exégèse classique, soucieuse de diachronie, s'intéresse à l'auteur et à son milieu. L'analyse structurale ou sémiotique, apparue il y a quelques décennies, privilégie le texte dans une optique synchronique. La narratologie s'intéresse au troisième terme de la triade, le lecteur. Apparue dans le monde littéraire vers 1960-1970, elle reprend et affine des concepts antiques déjà présents dans la *Poétique* d'Aristote. En 1981, Robert Alter l'adapte à la Bible (*The Art of Biblical Narrative*). Daniel Marguerat

et Yvan Bourquin présentent pour la première fois en français le fonctionnement de la narratologie biblique. Leur ouvrage se présente comme une plaquette au graphisme agréable, parsemée de dessins humoristiques destinés à visualiser les divers aspects et intérêts de la méthode. Les auteurs sont convaincus que « la Bible est l'un des plus fabuleux trésors d'histoire(s) qui ait été donné à lire à l'humanité » (p. 5). La narratologie « explore avec de nouveaux outils un art vieux comme le monde, l'art de raconter » (p. 7). Elle reconnaît l'importance de l'étude historico-critique, « mais dégage des effets de sens qui échappaient à celle-ci » (p. 12). Plutôt que de mener des enquêtes sur le *pourquoi* des textes (leur histoire, leurs conditionnements, leur motivation circonstancielle), les narratologues préfèrent chercher à « savoir comment s'y prend l'auteur pour l'emporter par le récit. Car on ne raconte pas n'importe comment » (p. 5).

Le livre contient deux chapitres introductifs, et huit autres que l'on peut lire dans n'importe quel ordre. Le lecteur suit pas à pas l'exposition de la méthode en ses diverses étapes, et en vérifie la pertinence sur divers exemples. Il peut lire d'abondantes citations d'ouvrages clés, et vérifier au fur et à mesure son assimilation de la méthode, grâce à un jeu de questions-réponses. Les auteurs nous font d'abord « entrer dans le monde du récit » (p. 7) en introduisant les premières notions de narratologie. Le narrateur est un metteur en scène omniscient et fiable, souvent extérieur au récit (p. 16). Sa voix guide le lecteur dans le récit. On le distingue de l'auteur implicite, « somme des choix d'écriture identifiés dans le texte », « image de l'auteur telle qu'elle se dévoile dans cette œuvre-là » (p. 19). En narratologie, la notion d'auteur est « un *mode d'être* dans le texte » (*ibid.*). Mais dans la Bible, il est presque impossible de distinguer auteur implicite et narrateur. Du côté du lecteur, il y a aussi différentes catégories : le premier lecteur-auditeur (réel), le lecteur implicite (image du lecteur visé), et le lecteur réel. Le lecteur implicite

est « une position formelle destinée à être investie par le lecteur » (p. 21), mais il se confond souvent avec le narrataire, destinataire du récit. Un contrat implicite s'établit entre le narrateur et le narrataire/lecteur, tandis qu'entre le texte et le lecteur s'établit une interaction (Ricœur) ou collaboration (Eco) (p. 18).

L'histoire racontée, ou *story* (quoi?), est distincte de la manière de le faire, ou *mise en récit* (comment?). C'est le signifié face au signifiant. Le narrateur a plusieurs façons de se situer face au texte : G. Genette parle de *diégèse* (récit), d'instance *extra-* ou *intra-diégétique*, ou d'instance *homo-* ou *hétéro-diégétique* (p. 34-36), les deux couples antithétiques pouvant se recouper de quatre façons, selon la place occupée par le narrateur face à son texte (du plus éloigné au plus impliqué de l'intérieur). La question de la *clôture du récit* est délicate, mais indispensable pour que la lecture soit correcte. On doit tenir compte des critères de clôture (temps, lieu, personnages, thème) et des *fil*s narratifs qui transgressent les clôtures pour relier diverses scènes. Plusieurs tableaux distincts peuvent former ensemble un microrécit, partie d'une séquence narrative au sein du macrorécit (tout un livre biblique). Les séquences narratives sont marquées par la présence de héros ou de thèmes communs.

L'intrigue est la « structure de l'histoire » qui lie les diverses péripéties pour en faire une histoire continue (p. 53). Aristote lui attribue deux moments : *nouement/dénouement* (p. 54-56). L'axe central où tout bascule est le *renversement*, la structure pyramidale a un *climax*. Le « modèle canonique » plus récent est *quinaire* (cinq étapes) : situation initiale/nouement/action transformatrice/dénouement/situation finale (p. 57). Cependant, le modèle structurel ne doit pas être « un corset ». Le sommet de l'intrigue ou pivot (*turning point*) est différent de la notion de tension dramatique, faite d'intensité émotionnelle ou pragmatique et située n'importe où dans l'intrigue (p. 63). Un même récit peut combiner plusieurs intrigues : intrigues en

chaîne, tuilage, enchâssement, intrigues entrelacées, et encore séquences mixtes. Un macrorécit ou une séquence peuvent aussi avoir leur intrigue, dite *unifiante* pour la distinguer de l'intrigue limitée à un microrécit, dite *épisodique*. Il y a intrigue de *résolution* (action transformatrice au niveau pragmatique, exploit, guérison, etc.) et intrigue de *révélation* (action transformatrice au plan cognitif, gain de connaissance sur un personnage de l'histoire).

Les personnages sont variés : protagonistes, seconds rôles ou figurants (toile de fond). Les « personnages-ficelles » servent l'intrigue et ont souvent une dimension symbolique (p. 77). Un personnage est *rond* s'il a plusieurs traits (protagonistes) ou *plat* s'il est réduit à un seul trait; certains personnages *blocs* gardent le même rôle tout au long du (macro)récit (p. 78). Dans la Bible, les personnages n'ont souvent pas d'autonomie : ils n'existent qu'en rapport à la figure centrale qui est Dieu ou Jésus (p. 83). Ainsi, les disciples, dans l'Évangile, offrent au lecteur une palette de positions endossables face à Jésus (« identification aux héros de papier », p. 84). Pour orienter le lecteur vers le refus ou l'imitation de tel personnage et provoquer empathie, sympathie ou antipathie à son égard, le narrateur donne des éléments d'évaluation des personnages (p. 87-88). Il peut aussi choisir de parler (*telling/diégésis*) plutôt que de montrer (*showing/mimésis*) (p. 89-90). Quant au lecteur, il peut savoir plus de choses que le personnage (position supérieure), en savoir autant (position égale) ou en savoir moins (position inférieure) (p. 92). Le narrateur choisit ce qu'il va communiquer et comment il va le faire, en usant de plusieurs angles de vue ou focalisations : focalisation *interne* si le lecteur pénètre dans l'intériorité du personnage (plan rapproché), *externe* lorsqu'il se trouve face au personnage, en observateur (plan fixe), et focalisation *zéro* (plan large) (p. 93-96).

Les divers éléments du cadre « révèlent où, quand, et comment se produit l'action » (M. A. POWELL, *What is Narrative Criticism?*, cité p. 99). Le cadre est factuel ou

métaphorique-symbolique (les indications chronologico-liturgiques chez *Jean*, p. 101), temporel, géographique ou social. La temporalité narrative est complexe : on distingue « temps [de l'histoire] raconté[e] » et « temps [du récit] racontant » (p. 109). Il faut apprendre à « repérer des variations dans la cadence du récit » : la pause descriptive (point mort, temps *zéro* de l'histoire), la scène (vitesse normale, temps du récit égal au temps de l'histoire), le sommaire (vitesse rapide, temps du récit inférieur à celui de l'histoire), l'ellipse (bond dans le temps, temps *zéro* du récit) (p. 110-114). Le récit ne suit pas toujours l'ordre de l'histoire, il y a des anachronies : analepse (rappel ultérieur d'une scène passée), prolepse (cf. latin *anticipatio*), anachronie externe (qui déborde le cadre du récit) ou interne (dans le cadre du récit). En lien avec la stratégie narrative, elles font croître la tension dramatique ; dans la Bible elles ont souvent un impact sémantique, une motivation théologique (p. 114-122). Un autre aspect du récit à ne pas négliger est sa fréquence : il est souvent singulatif (un événement ponctuel rapporté une seule fois), mais peut être répétitif (un seul événement rapporté plusieurs fois) ou encore itératif (plusieurs événements similaires rapportés en une seule fois) (p. 123-127).

La voix narrative se répand en « chuchotements ». Les commentaires explicites aident le lecteur à comprendre le texte : apostrophe lancée à tel personnage, que le lecteur peut prendre pour lui ; apostrophe directement adressée au lecteur (rare) ; point de la situation ; historique de la réception d'un événement ; glose explicative (argument scripturaire, explication, traduction, vision de l'intérieur ou par-dessus, évaluation). D'autres commentaires sont implicites : intertextualité (essentielle dans la Bible), transtextualité (Genette), mise en abyme (de l'héraldique), paradoxe, malentendu (quiproquo atteignant des personnages de l'histoire, pas le lecteur), symbolisme, ironie verbale ou de situation, humour, polysémie, opacité. Certains livres bibliques aiment tel ou tel de ces procédés.

La polysémie se repère dans le *Shema Israel* (*Dt* 6, 4), chez *Luc* et dans l'exégèse rabbinique ; le livre de Jonas est « un chef-d'œuvre d'humour biblique » (p. 145) ; Jean use du malentendu et du symbolisme pour exprimer sa christologie (p. 141-142). Dans la notion de transtextualité, G. Genette distingue l'intertextualité *stricto sensu* (emprunt, citation, allusion, plagiat), la paratextualité (titre, sous-titre, préface, postface), la métatextualité (rapport critique entre deux textes), l'hypertextualité (reprise non explicite d'un premier texte), l'architextualité (référence plus abstraite au premier texte) (p. 136). Les commentaires implicites, qui requièrent toujours plus la participation active du lecteur, ont suscité une école d'analyse narrative (*Reader-Response Criticism*).

Comme Eco l'a écrit, le texte est « un mécanisme paresseux (ou économique) qui vit sur la plus-value de sens qui y est introduite par le destinataire » (p. 153). Il demande des lecteurs capables de compléter l'information donnée par le texte en fonction du *vraisemblable*, de reconstruire la *logique* des actions quand manquent des chaînons, de percevoir la dimension *symbolique* du langage utilisé, d'avoir une perception d'ensemble de l'œuvre. De son côté, le récit aide le lecteur (*pacte de lecture*, conventions de lectures, programmation). En amont du texte, le *péritexte* (Genette) n'introduit pas seulement le récit, mais en fixe aussi le statut et dicte les normes du pacte de lecture (par ex., le Prologue de l'Évangile selon saint Jean, p. 159). *L'építexite* désigne toutes les informations sur le texte, extérieures à lui (commentaires, études, etc.). *Péritexte* et *építexite* forment ensemble le *paratexte*. *L'incipit* (« il était une fois... ») fixe le protocole de lecture. Les balises de lecture sont multiples : termes connecteurs au niveau linguistique (et, or, mais, cependant...); structuration narrative (ex. : fin identique des cinq discours de l'Évangile selon saint Matthieu), redondance (var. : *synkrisis*, qui compare l'activité de différents héros), les blancs du texte (anglais, *gaps*) (p. 153-175).

Être lecteur ne s'improvise pas : « Lire c'est prévoir » (p. 165). Le narrateur suggère la logique projective (empathie, sympathie, et antipathie), mais le lecteur doit s'aider de son expérience et de sa culture personnelle pour aborder adéquatement les situations décrites dans le récit (p. 168). Suscitée par l'expérience de l'auteur, l'œuvre a des effets sur celle du lecteur. P. Ricoeur distingue trois étapes pour cette influence sur le lecteur : *mimesis I* (amont du récit, préfiguration), *mimesis II* (monde du récit, configuration), *mimesis III* (monde du lecteur, refiguration). Cependant l'altérité constitue une « dimension fondamentale du rapport au texte » (p. 181). C'est pourquoi on distingue *sens* et *signification* : le sens est l'« acquis de la lecture au terme de l'étape de déchiffrement de l'œuvre » (*mimesis I*, p. 182), la signification est le « moment de la reprise du sens par le lecteur, de son effectuation dans l'existence » (*mimesis III*; formule de P. Ricoeur, citée p. 182), elle « sollicite la subjectivité du lecteur » (p. 183). Le texte a une pluralité de sens (p. 184). Comme en musique, « interpréter, c'est jouer » (p. 184) : chaque lecteur interprète l'œuvre à sa façon, avec sa sensibilité, mais aussi après un long et austère travail technique. On ne joue pas n'importe quoi ni n'importe comment : « Dans cette rencontre entre l'intrigue du récit et l'intrigue de sa vie, le texte offre au lecteur une possibilité de modifier son intrigue personnelle; en un mot, il lui offre de devenir autre. L'Évangile a un mot pour décrire ce mouvement : la conversion » (p. 185). Les étapes de la méthode narrative forment un canevas indicatif et non coercitif. Dans un trousseau, une seule clef permet d'ouvrir telle porte : au lecteur de la trouver, au risque de se tromper parfois. Les récits sont trop divers et originaux pour pouvoir être totalement maîtrisés par telle méthode. L'analyse narrative n'est pas la panacée, et doit être combinée avec d'autres méthodes. Mais, dans leur ouvrage modeste, pédagogique et clair, D. Marguerat et Y. Bourquin ont réussi à en montrer l'enjeu et l'intérêt.

fr. Luc DEVILLERS, o.p.

Karin HELLER, *Avoir la vie en son nom*, Commentaires sur l'évangile de Jean, « Lire la Bible, 119 », Paris, Cerf, 1999, 1 vol. de 192 p.

Karin Heller choisit sept péripécies de l'Évangile de Jean, proclamées lors de la liturgie dominicale. Elle propose au lecteur d'y découvrir le lien profond entre ce que Jésus manifeste de sa vie et ce qui constitue notre vie. L'exposé suit l'ordre du texte de l'évangile et mentionne à quelle fête ou à quel dimanche le passage est lu. Le commentaire fait référence à des données de l'histoire des religions et de l'anthropologie religieuse. Bref mais suggestif, il tend à montrer que lire l'évangile à la lumière de la foi en Jésus Christ, Fils de Dieu, Sauveur du monde, c'est déjà avoir la vie en son nom.

Dès le Prologue l'homme est invité à aller à la rencontre du Verbe de Dieu qui a créé le monde, l'illumine et fait vivre l'humanité entière. Pour apporter aux hommes la vérité, la lumière et la vie, le Verbe est entré librement dans le devenir humain par la naissance selon la chair. L'homme est dès lors appelé à consentir, dans la foi, à la manière unique dont Jésus est homme et vit son existence humaine. En demandant à boire et en offrant l'eau vive à la Samaritaine, Jésus lui propose d'entrer dans une communion de vie avec lui, le Dieu vivant. En lui révélant que Dieu est le Père de tous — en ceci qu'il envoie à tous son Fils unique comme Messie —, il suscite en elle la volonté de le faire connaître, afin que s'accomplisse la naissance d'une multitude d'adorateurs du Père en esprit et en vérité. Jésus est le Pain de vie qu'il faut manger, dans la foi, pour vivre avec lui de la vie même de Dieu, vivre avec lui dans sa Passion, et ressusciter en lui qui a porté à son achèvement l'œuvre du Père. « Le récit de la guérison de l'aveugle-né révèle à tout homme qu'il est fragile par création; c'est un appel à voir la réalité humaine, le combat concret de tous les jours pour survivre physiquement, comme une possibilité d'entrer dans un combat pour la vie qui s'achève avec l'entrée dans la mort et la résurrection de Jésus » (p. 87).

ÉCRITURE SAINTE

Lazare rendu à la vie témoigne du combat de Jésus contre la mort pour faire réussir la vie avec Dieu, qui est une existence délivrée de la mort. Le signe de la résurrection de Lazare conduit l'homme à confesser la puissance de Dieu face à la mort : « Avec Jésus, le dernier jour, le jour de la résurrection, s'est approché, car Jésus est la lumière et la vie venues en ce monde » (p. 106).

L'amour extrême de Jésus, traversant la mort pour faire réussir la vie, a son origine dans la vie intime de Dieu. Il intègre la remise des disciples au Fils par le Père, la réception des disciples par le Fils, qui à son tour les remet entre les mains du Père. Par conséquent, pour parvenir à saisir combien Jésus nous aime, et à aimer vraiment comme lui, nous devons désirer être donnés par le Père au Fils et être reconduits par le Fils au Père. Cette marche à pas d'amour vers la béatitude de la vie éternelle est inséparable du service des hommes par l'union à Jésus, le Saint Serviteur.

L'œuvre de Dieu est de donner au monde son Fils unique et bien-aimé, fait homme, crucifié et ressuscité, et d'amener la famille humaine à reconnaître, dans celui qui a été transpercé, le Vivant qui ne meurt plus et qui conduit vers le Père. « Là, avec Jésus, près du Père, nous vivons dans l'unité du Fils, homme avec les hommes et UN avec le Père, et dans celle du Père avec le Fils, homme pour les hommes » (p. 125-126). Nous aurons vraiment la vie en son nom.

sr Louise-Marie ANTONIOTTI, o.p.

Jean-Louis DÉCLAIS, *Un récit musulman sur Isaïe*, « Patrimoines : islam », Paris, Cerf, 2001, 1 vol. de 192 p.

Les réformistes musulmans modernes manifestent généralement une grande méfiance vis-à-vis de ce qu'on appelle les *isra 'ilyât*, c'est-à-dire les éléments bibliques passés dans l'islam. Ils les attribuent aux prédicateurs populaires des débuts de cette religion, gens généralement convertis du judaïsme ou du christianisme,

qui étaient enclins à « étoffer » les récits coraniques par des réminiscences de leur première religion. Par ailleurs, un point de divergence apparent entre l'islam et les religions bibliques est que le Coran, s'il désigne comme « prophètes » Adam, Abraham, Moïse, David..., semble ignorer la plupart des personnages qui ont donné leur nom aux livres bibliques dits « prophétiques ». J.-L. Déclais veut montrer qu'il n'en est rien dans un cas comme dans l'autre. Pour lui, les *isra 'ilyât* sont bien des éléments du Coran, ou du moins contemporains de celui-ci; en particulier les personnages d'Isaïe, de Jérémie, de Daniel... sont connus des commentateurs ultérieurs par une littérature qui remonte aux débuts de l'islam et même, dans certains cas, sont bien présents dans le « Livre », quoiqu'il ne les nomme pas.

À titre de démonstration de cette thèse, cet ouvrage donne un long récit concernant Isaïe, récit qui circulait dans l'islam avant le milieu du VIII^e siècle, qui a été mis par écrit dans la « Vie du prophète » d'Ibn Ishâq († 767), d'où il a été repris dans le « Commentaire du Coran » de Tabarî (X^e siècle) pour illustrer les versets 4-8 de la sourate XVII consacrés aux menaces célestes contre les Fils d'Israël.

L'idée essentielle est celle d'une réécriture périodique d'un texte à travers plusieurs étapes : pour le livre d'Isaïe, ce sont ses strates successives, sa constitution comme livre canonique et ses commentateurs, avec leurs « appropriations confessionnelles et [leurs] controverses » (p. 25). Le récit tournant autour du thème de la condamnation d'Israël — condamnation injuste dans son caractère absolu, ce dont Isaïe aurait été châtié — est donné dans trois lectures divergentes : celle du Talmud, celle du christianisme naissant (Évangile de Matthieu et *Dialogue* de Justin) et celle du Midrash. Aussi, quand un auteur musulman comme Wahb b. Munabbih intervient, il a avant lui une série d'élaborations divergentes mais peut aussi disposer d'un canevas tout prêt qu'il développera selon le point de vue de sa religion. À quoi s'ajoutent les diverses

versions musulmanes, chaque compilateur transmettant à sa façon le récit de Wahb. J.-L. Déclais complète son tableau par l'indication de traditions parallèles.

On a donc successivement l'insistance du rabbin sur la purification subie par Isaïe et son retour en faveur de son peuple, l'affirmation par les auteurs chrétiens que les pages du livre d'Isaïe manifestent l'infidélité d'Israël, idée admise désormais par les auteurs musulmans qui en voient la conséquence dans l'apparition d'un prophète issu non des juifs ou des chrétiens mais des païens. Ces « revendications concurrentielles » sont un moyen pour chaque religion de fonder sa légitimité face à l'autre (aux autres). Ce qui distingue l'attitude musulmane ici envisagée, ce n'est pas seulement d'être celle d'une religion dominante, mais c'est, d'une part, d'ignorer volontairement le but que se proposaient les auteurs chrétiens dans leur reprise d'Isaïe, et, de l'autre, l'extrême liberté prise envers le texte de celui-ci. Ce qui rapprocherait le texte de Wahb b. Munabbih de la littérature pseudo-épigraphique.

Dominique URVOY.

THÉOLOGIE

Wendelin KNOCH, *Dieu à la recherche de l'homme*, Révélation, Écriture, Tradition, « AMATECA, Manuels de Théologie catholique, IV », Luxembourg, Saint-Paul, 1999, 1 vol. de 304 p.

Publié d'abord en allemand (1993), puis en traduction italienne (1995) et disponible désormais en langue française, le manuel de Wendelin Knoch « veut faire comprendre quelles riches impulsions, [...] intellectuelles et spirituelles, se dégagent de l'interprétation de la vérité selon laquelle "Dieu est à la recherche de l'homme" » (p. 15). Il se propose de focaliser l'attention sur Dieu comme « Amour trinitaire-un » (p. 22).

L'exposé articule Révélation, Écriture et Tradition.

Dans le chapitre « La Révélation » (p. 17-115), W. Knoch retrace brièvement le chemin qui mène au concile Vatican I qui a décrit la Révélation comme la communication que Dieu fait de ses vérités à l'adresse de l'homme; puis le chemin qui conduit au concile Vatican II qui présente la Révélation comme l'histoire de la sollicitude de Dieu et de l'accueil croyant de l'homme, histoire qui trouve son accomplissement en Jésus-Christ. La compréhension de la Révélation est fondée sur les Écritures : Ancien et Nouveau Testament qui attestent que Dieu s'est révélé lui-même, pour le premier, dans la création et l'élection, et, pour le second, dans la Rédemption. « En Jésus, le Dieu un se montre comme réalité de vie éternelle, trinitaire-dialogale » (p. 65). « Avec Lui la révélation de Dieu a atteint son point culminant et insurpassable » (p. 68), à la fois comme vérités objectives révélées et comme exigence de vie, car elle s'adresse à l'homme et vise la communion de ce dernier avec Dieu Amour.

Dans « L'Écriture Sainte » (p. 117-201), l'A. présente la Bible, le témoin authentique de la Révélation. Car ce fait unique, « être inspirée », la distingue de tous les autres livres religieux. En elle, Dieu se fait entendre comme source de foi. W. Knoch traite avec soin de la doctrine de l'inspiration et de son développement dans l'histoire de la théologie, depuis les Pères de l'Église jusqu'au concile Vatican II (p. 121-178). Il souligne que la transmission de la révélation divine par l'Esprit-Saint, qu'est la Bible, fait partie de l'économie du salut. Les hagiographes portent témoignage de la vérité salutaire qu'ils relatent. « L'Ancien Testament voit dans la Révélation plus qu'une simple expérience de Dieu; car c'est Dieu Lui-même qui révèle qui Il est : dans la mention de son nom, dans la lumière resplendissante de sa gloire, dans l'exhortation par le Verbe, dans la définition d'une vérité immuable et — récapitulant le tout — dans la manifestation de l'Amour qu'Il nourrit à l'égard de son peuple élu » (p. 189) et qui trouve en

THÉOLOGIE

Jésus-Christ sa parfaite expression. Dans le Nouveau Testament, la révélation que Dieu fait de lui-même advient dans sa plénitude, par la vie, la mort et la résurrection de Jésus, le Fils unique et bien-aimé, qui agit dans l'Église, son Corps, avec la puissance de l'Esprit, pour l'accomplissement du salut. La révélation de l'amour de Dieu, inscrite dans le vivant témoignage de la foi de l'Église, invite l'homme à répondre par l'amour de Dieu et du prochain.

« La Tradition » (p. 203-283). La révélation que Dieu, un et trine, fait de lui-même, constitue le fondement de la Tradition, œuvre de l'Esprit-Saint portée par le magistère de l'Église, à qui sont confiées la sauvegarde authentique et la proclamation actuelle de l'Évangile, comme message de salut pour tous les peuples et pour tous les temps. « La Tradition est transmission de la foi, transmission de la vie chrétienne, qui fleurit en comportement chrétien dans nos propres vies, en confession de la foi devant les hommes et en louange à l'égard de Dieu » [Y. Congar] » (p. 225). C'est au ministère épiscopal, dans la succession des apôtres, qu'incombe la mission d'interpréter de façon authentique le dépôt de la foi de l'Église tout entière. Mais le *sensus fidelium*, dans la profession de foi conjointe de la hiérarchie et des laïcs, est porteur de la Tradition. Les vérités de foi sont fixées dans le *Credo* de l'Église et constituent le cœur de la Tradition. Leur forme normative n'a pu être établie sans les réflexions théologiques à la faveur desquelles la Tradition a fait l'objet d'une analyse critique que W. Knoch retrace à grands traits, de la patristique à nos jours (p. 243-281). « C'est au magistère qu'appartient la compétence quant à l'établissement affirmatif de la vérité, et ce en s'appuyant aussi bien sur l'intelligence théologique de l'Écriture et de la Tradition que sur le consentement présent dans la foi de l'Église » [Hünemann] » (p. 281).

Dieu est à la recherche de l'homme : il l'éveille à une écoute vivante de foi, et l'incite à chercher lui-même et à trouver ce Dieu qui le cherche, à l'adorer et à l'aimer. La bibliographie, de langue allemande uni-

quement, invite à une étude personnelle plus approfondie des différents thèmes abordés dans cet ouvrage.

sr Louise-Marie ANTONIOTTI, o.p.

Jean GALOT, *Libérés par l'amour*, « Christologie, 3 », Saint-Maur, Parole et Silence, 2001, 1 vol. de 266 p.

« En quel sens la Rédemption peut-elle impliquer le versement d'une rançon sans restreindre l'extension de la générosité divine ? » (p. 5). C'est en ces termes que le P. Galot formule le problème qu'il cherche à résoudre dans *Libérés par l'amour*, exploration du mystère de la Rédemption où il reprend pour une part, complète et intègre en une synthèse organique, des vues déjà développées antérieurement.

Après une introduction définissant le mot « rédemption » — dans le contexte de la religion juive (libération avec et sans rançon), dans celui du Nouveau Testament (rémision par le sang, et pourtant gratuite), et dans la terminologie actuelle (rédemption objective et subjective) —, l'ouvrage comprend deux parties auxquelles correspondent les deux termes du titre : la finalité de l'œuvre du Christ, qui est la libération spirituelle de l'humanité ; et le mode d'acquisition de cette libération : la Passion, inspirée par l'amour.

Dans la détermination du motif de l'Incarnation (chap. 1), l'A. pose sagement le problème sur le plan réel : « [le plan] de la connexion que Dieu inscrit [entre les divers éléments qui constituent l'objet] de son unique vouloir » (p. 27). Tentant de concilier le point de vue de saint Thomas et celui de Duns Scot, il parvient après quelques détours à une conclusion plus proche de la position thomiste : ce que Dieu a voulu, c'est « une humanité unifiée dans le Rédempteur » (p. 41), graciée — car le plan divin « comportait la prévision du péché d'Adam » —, divinisée et récapitulée en lui. La primauté du Christ (que les thomistes n'ont jamais niée !) est celle du Rédempteur,

dont l'Incarnation n'a jamais été voulue en dehors de la perspective de notre salut.

Dans la définition de la Rédemption, le P. Galot considère la libération comme l'élément fondamental (chap. 2). Il analyse et critique avec objectivité et bon sens quelques théologies de la libération (cf. déjà *Le Problème christologique actuel*, Chambray-lès-Tours, C.L.D., 1979, p. 45-55). Seule l'ontologie du Verbe incarné — « une personne et une hypostase », vrai Dieu et vrai homme — confère à notre libération sa « densité théologique » d'action divine et humaine (p. 58), déjà réalisée en un sens, en attendant son plein accomplissement par le second avènement (cf. p. 60-61).

Dans l'Ancien Testament déjà, et surtout dans le Nouveau, la libération de l'humanité, objet de la mission du Christ, apparaît d'ordre essentiellement spirituel : elle tend à nous faire acquérir la filiation divine participée dont la liberté chrétienne constitue l'expression concrète (chap. 3).

Cette libération vise à éliminer les obstacles à l'amour, en vue de la réconciliation des hommes avec Dieu et entre eux. Elle doit aboutir à la construction d'une société fraternelle, excluant la lutte des classes. Elle touche l'homme dans sa dimension la plus profonde, et le fait participer à la liberté de Dieu. Elle se réalise, non par la révolution, mais par le sacrifice (chap. 4).

Dans l'ancienne Alliance, le sacrifice rédempteur, préfiguré par les sacrifices rituels, a été préparé par une réflexion existentielle sur le problème de la souffrance, et surtout par le Serviteur souffrant, figure individuelle singulièrement proche de Jésus, mais qui ne s'était pas imposée à la mentalité juive (cf. Partie 2, chap. 2).

Selon la première tradition chrétienne, la mission de salut de Jésus s'accomplit par sa mort qui réalise l'œuvre de Dieu. Jésus lui-même avait conscience de devoir réaliser le dessein du Père, dans l'obéissance filiale, en donnant sa vie en rançon pour la multitude (cf. *Mt* 10, 45; *Mt* 20, 28). Par sa Passion, dont on relève le caractère identiquement sacrificiel et sacerdotal, fondant le baptême et l'eucharistie, il nous obtient, avec la ré-

mission des péchés, la communication de la vie divine (chap. 2; cf. *Le Problème christologique actuel...*, p. 55-65).

La Passion est-elle une manifestation de la colère de Dieu, une œuvre de « justice punitive » (chap. 3)? Avec diverses nuances, Luther, Calvin, Karl Barth, Serge Boulgakof l'ont pensé, et certaines intempérances de l'éloquence gallicane ont pu le laisser croire. Mais l'identité divine de Jésus exclut — contre J. Moltmann — qu'il ait pu être victime d'une quelconque hostilité de la part de son Père. Paul, et Jésus lui-même, présentent la Passion comme un sacrifice expiatoire, mais aussi comme l'œuvre du pur amour de Dieu. La colère divine dont parle l'Écriture doit s'entendre en un sens analogique — nous dirions plutôt : métaphorique — et a sa source dans l'amour. Quant à la justice, l'A. semble en réduire la signification au sens de la sainteté intérieure conférée par la justification, et l'exclut, en son sens objectif, de l'horizon de la Rédemption : « Sous des apparences de justice », le Père ne requiert le sacrifice de la Croix qu'« en raison de sa bienveillance » (p. 200).

Étudiant ensuite « l'interprétation culturelle du sacrifice selon l'Épître aux Hébreux » (chap. 4; cf. *Le Problème christologique actuel...*, chap. 3, p. 71 s.), l'A. écarte l'idée hétérodoxe d'un sacerdoce éternel du Verbe en tant que Verbe, mais il relève une certaine convenance entre le sacerdoce du Verbe incarné et sa filiation éternelle — idée féconde, mais qui appellerait quelques précisions. Il soutient avec le P. Vanhoye (*Prêtres anciens, prêtre nouveau selon le Nouveau Testament*, Paris, 1980) que le Christ ne reçoit la « plénitude de la filiation divine », et par suite le « suprême sacerdoce », qu'au « moment de sa glorification » (p. 221).

S'avisant ensuite que, pour offrir le sacrifice de la Croix, le Christ devait être prêtre, il limite ce sacerdoce terrestre au « pouvoir d'offrir des sacrifices », le « pouvoir d'intercéder en faveur des hommes » étant repoussé au moment de sa glorification (p. 224). En développant la similitude de la fête de l'expiation, l'Épître aux Hébreux ca-

THÉOLOGIE

ractérise le sacerdoce du Christ par sa mission expiatoire. Mais le sacrifice de Jésus dépasse de beaucoup les sacrifices rituels et « porte à sa plénitude de sens l'idée d'expiation » (p. 232). Il est « déjà une intercession », et obtient l'union divinisanse « entre Dieu et les hommes » (p. 234).

En évoquant « le sens de la souffrance », et « la souffrance humaine à la lumière de la souffrance de Dieu », l'A. tente, dans son dernier chapitre, de répondre à son interrogation initiale. Si la rédemption par le sang n'implique aucune restriction de la générosité divine, c'est, selon lui, que Dieu lui-même en tant que Dieu souffre de la Passion et de tous nos péchés. Pour justifier cette position, qu'il a déjà développée à maintes reprises (cf., entre autres, *Dieu souffre-t-il?*, Paris, 1976 ; et plus récemment, *Dieu en trois personnes et Notre Père qui est amour*, Saint-Maur, 1999), J. Galot oppose radicalement souffrance et mal, refusant plus résolument que dans *Dieu souffre-t-il?* (p. 184) de considérer la souffrance comme une peine du péché, et de voir dans la Rédemption, à quelque titre que ce soit, une œuvre de justice. La souffrance n'est pas « simplement un mal » (serait-ce qu'elle n'est pas un mal en elle-même?). Si elle est liée au péché dans l'Ancien Testament, le Nouveau prend le contre-pied de cette interprétation : « La douleur n'est pas châtement de nos péchés [...]. Le principe est donc général : les souffrances humaines ne peuvent être considérées comme des punitions », même dans le cas où « certaines apparences conduiraient à penser que quelqu'un est puni par où il a péché » (p. 244). L'A. reconnaît cependant que « le péché mérite la souffrance et la mort » (p. 245), et qu'« un Dieu incarné a souffert à la place de l'humanité » (p. 247).

Par ailleurs, il refuse de limiter à la nature humaine la souffrance que le Verbe a endurée « dans sa chair », encore qu'elle ne puisse appartenir à la nature divine (p. 246). Et, comme il est « difficile d'imaginer que le Père ait pu rester [...] affectivement [serait-ce donc que Dieu peut être affecté par quelque chose de créé?] étranger à la passion

de Jésus » (p. 249), il faut attribuer aussi, et même d'abord (p. 249), la souffrance au Père (p. 247 s.), qui l'a « prise en lui-même avant de la communiquer aux hommes par le Christ » (p. 253). Non que l'A. rejette l'immutabilité et l'impassibilité de la nature divine. Mais, à ses yeux, si la nature divine est impassible, Dieu a voulu librement s'exposer à la souffrance par l'amour (p. 252). Il ne s'agit pas d'une souffrance au sens métaphorique, mais au sens propre, quoique analogique (p. 251). Autrement, Dieu ne serait pas un Dieu compatissant (p. 255). Au contraire, « le comportement du Père pose le principe de la valeur de la souffrance dans le déploiement de l'amour » (p. 255).

L'ouvrage *Libérés par l'amour* se recommande par la clarté de sa construction, la richesse de ses fondements scripturaires, l'objectivité et la pertinence de bon nombre d'analyses. On reste cependant peu convaincu par la tentative de concilier l'interprétation du P. Vanhoye et celle du P. Spicq en excluant tout pouvoir d'intercession du Christ prépaschal, ce qui s'oppose au sens obvie de nombreux textes du Nouveau Testament et à toute la Tradition. En revanche, on aurait pu distinguer entre l'aspect ontologique du sacerdoce — plénier en Jésus dès son Incarnation (comme sa filiation divine!) — et l'exercice du sacerdoce qui se réalise dès l'entrée du Christ dans le monde, mais surtout dans le sacrifice de la Croix, « acte du pontificat » par excellence (cf. THOMAS D'AQUIN, *Ad Hebraeos*, cap. 5, lect. 1, n° 244), et trouve sa consommation après la Résurrection, quand, grâce à l'interpellation de notre grand prêtre, « ceux pour qui le sacrifice est offert obtiennent la fin du sacrifice » (*Sum. theol.*, III^a, q. 22, a. 5).

Il est clair que, dans le mystère de la Rédemption, la miséricorde l'emporte de beaucoup sur la justice, puisque c'est Dieu lui-même qui fournit la « rançon de notre réconciliation » (VATICAN II, *Sacrosanctum Concilium*, n° 5, citant le sacramentaire de Vérone). Par ailleurs, il n'est pas question de prétendre que le Père assouvit sa colère en punissant le Fils à notre place, ce qui

serait monstrueux. Mais ne vide-t-on pas la notion de « rédemption » d'une partie essentielle de sa signification — le versement d'une certaine compensation pour la libération d'un captif —, si on récuse *a priori* toute référence à la justice dans ce mystère ?

Comment interpréter les innombrables textes scripturaires présentant la souffrance et la mort comme « le salaire du péché » d'Adam (*Rm* 6, 23), et le sang du Christ comme le « prix », la rançon offerte pour nous libérer de la peine encourue par notre péché (cf. *1 P* 1, 19; *1 Tm* 2, 5-6) ? Comment rendre compte des affirmations du Magistère et de toute la Tradition présentant la Passion comme une satisfaction (cf. CONCILE DE TRENTE, *Décret sur la justification*), comme l'expression de la « justice absolue », d'une « surabondance de justice » (*Dives in misericordia*, n° 7; cf. n° 8) ?

La miséricorde n'élimine pas la justice, mais en est « une certaine plénitude » (*I^a*, q. 21, a. 3, ad 2). Et le salut par la Croix « a été le fait d'une miséricorde plus abondante que si Dieu avait remis les péchés sans satisfaction » (*III^a*, q. 46, a. 1). En nous permettant de lui offrir, dans la passion de son Fils « souffrant par charité et par obéissance », un objet d'amour « plus grand que ne l'exigeait la compensation de toutes les offenses du genre humain » (*III^a*, q. 48, a. 2), Dieu nous a accordé une grâce dépassant celle d'Adam.

L'opposition radicale posée par J. Galot entre mal de faute et mal de peine vise sans doute à rendre acceptable l'attribution de la souffrance à Dieu en lui-même. On en arrive ici à l'aspect le plus discutable de l'ouvrage.

D'innombrables documents des Pères et du Magistère enseignent que, dans la Passion, « Un de la Trinité » a souffert; mais tous précisent, conformément à l'ensemble de la Tradition : « dans la chair »; et beaucoup condamnent explicitement la thèse selon laquelle Dieu aurait souffert dans sa divinité. On lit donc avec perplexité que le Verbe n'a pas souffert seulement dans son humanité, encore qu'il n'ait pas souffert

dans sa nature divine. La personne du Verbe incarné serait-elle constituée par autre chose que sa divinité (purement et simplement), et son humanité, seulement en tant que par elle le Verbe est homme ? Supposant que le Verbe souffre en tant que Verbe, l'A. n'hésite pas à attribuer aussi la souffrance au Père qui ne saurait rester indifférent à la souffrance du Fils. Et d'alléguer force textes scripturaires évoquant l'amour du Père, mais ne soufflant pas mot de l'éventualité d'une souffrance en lui.

Le P. Galot ne récuse pas les nombreuses définitions des papes et des conciles affirmant sans restriction que Dieu dans sa divinité est immuable et impassible; mais il croit pouvoir dissocier la nature divine et l'amour libre par lequel Dieu a voulu se rendre vulnérable. Mais peut-on attribuer proprement à Dieu (une prédication métaphorique n'offrirait aucune difficulté) autre chose qu'une perfection pure (cf. *I^a*, q. 12, a. 3), ce que n'est pas la souffrance (cf. p. 255) ? Est-il possible de séparer l'amour de Dieu pour ses créatures de sa nature ? Et comment attribuer la souffrance (de toute éternité ?) à celui qui, dans la Jérusalem céleste, « essuiera toute larme de [nos] yeux » et éliminera « toute souffrance et toute douleur » (*Ap* 21, 4) ? Prétendre rendre raison du mystère de la souffrance humaine par la souffrance de Dieu en tant que Dieu, c'est, croyons-nous, expliquer *obscurum per obscurius*.

Dans tous ces cas, l'A. juxtapose à des affirmations contestables des vérités incontestables, en contradiction avec les précédentes, sans résoudre l'opposition de manière satisfaisante. Il importe d'en prendre conscience avec lucidité, sans se priver du profit que l'on peut tirer, par ailleurs, de maintes pages belles et judicieuses.

sr Marie-Hélène DELOFFRE, m.b.

THÉOLOGIE

Stefano Rosso, *Un popolo di sacerdoti*, Saggio di liturgia fondamentale, « Biblioteca di scienze religiose, 155 », Roma, L.A.S., 1999, 1 vol. de 396 p.

L'étude de Stefano Rosso entend répondre à la question : qu'est-ce que la liturgie ? Un lieu privilégié pour l'expression de la Révélation et de la foi. L'action liturgique est l'actualisation du mystère du salut accompli par le Christ. La proclamation de la Parole oriente vers la rencontre entre Dieu et l'homme pour la sanctification des croyants. C'est pourquoi l'étude de la liturgie, inséparable de la célébration culturelle, se fonde sur les Saintes Écritures, recourt à l'histoire, implique la théologie, et prend en compte les progrès de l'anthropologie, dans une perspective à la fois spirituelle, pastorale et œcuménique.

Le langage liturgique, constitué de symboles et de rites, correspond à l'être relationnel de l'homme appelé à entrer en communion avec Dieu. L'Ancien Testament atteste que l'action salvifique de Dieu est célébrée rituellement, mais affirme également que la première place revient à l'écoute de la parole de Dieu, à la prière de louange et d'intercession, et à l'offrande de soi. Le sacrifice rituel n'a valeur que s'il est intégré dans une vie de foi fidèle à l'Alliance. Jésus a combattu le formalisme rituel. Les dispositions du cœur confèrent au sacrifice son vrai sens. Jésus est le Temple spirituel, le lieu de l'adoration en esprit et en vérité. En sa Pâque, il est le prêtre, l'autel et l'hostie de l'unique sacrifice qui sauve la famille humaine. Par lui et en lui, l'Église est le temple de Dieu et le corps du Christ dans le monde. Le baptisé et l'Église entière sont le lieu de la présence et de l'action du Fils et de l'Esprit dans l'histoire. Certes, pour le temps du pèlerinage terrestre, notre communion avec Dieu continue de se réaliser selon le régime des signes, conformément à notre nature d'homme et à la vérité de l'Incarnation. La célébration liturgique est l'expression du culte spirituel en sa dimension ecclésiale.

L'histoire de la liturgie, avec ses lumières et ses ombres, aide à comprendre ce qu'est la liturgie comme haut lieu de l'expérience chrétienne, à saisir ce que le Christ a institué et comment l'Esprit-Saint guide l'Église en prière. À travers les différentes époques, la variété des rites, tant d'Orient que d'Occident, manifeste l'importance d'une assemblée vivante et d'une créativité vraie, pour que la célébration du mystère chrétien parle un langage compréhensible par les hommes d'un temps, d'un lieu, d'une culture déterminés.

L'éclairage de l'histoire met en relief l'enseignement du II^e concile du Vatican sur la Sainte Liturgie. Les n^{os} 5, 6 et 7 de la Constitution *Sacrosanctum Concilium* font l'objet d'une analyse précise consacrée aux fondements de la liturgie : l'enracinement dans l'histoire du salut centrée sur la Pâque du Christ, l'action sacramentelle de l'Église, et les divers modes de présence du Seigneur dans le mystère du culte. L'étude historico-théologique fait prendre conscience des richesses de la célébration du mystère du Christ par l'Église, peuple de prêtres. L'assemblée culturelle, convoquée par Dieu, réunie par le Christ et animée par l'Esprit, se construit en écoutant la Parole et en célébrant les sacrements. Dans l'action liturgique, « le salut opéré par Dieu dans la Pâque du Christ et manifesté dans l'Esprit, se réalise comme *mysterium* » (p. 375). Et la réponse de la foi de l'Église est en même temps doxologie, anamnèse et épiclese.

Ce livre, dont chaque chapitre offre une intéressante bibliographie pour approfondir le thème mis en valeur, est un instrument de travail utile pour comprendre la réforme liturgique du II^e concile du Vatican.

sr Louise-Marie ANTONIOTTI, o.p.

Jean-Claude LARCHET, *La Vie après la mort selon la Tradition orthodoxe*, « Théologies », Paris, Cerf, 2001, 1 vol. de 336 p.

Jean-Claude Larchet présente la tradition orthodoxe sur la vie après la mort, pour mieux faire connaître aux orthodo-

xes leur propre tradition, et faire découvrir aux lecteurs catholiques, ou protestants, quelques enseignements qui leur sont peu connus. L'exposé est nourri de citations des Pères de l'Église, principalement d'Orient, et de divers textes hagiographiques et liturgiques.

La mort est un grand mystère. La première question est bien de savoir quelle est sa cause. L'homme a été créé incorruptible et immortel. Mais cette incorruptibilité et cette immortalité ne pouvaient se maintenir et lui être définitivement appropriées, qu'à la condition de conserver la grâce que Dieu lui avait prodiguée, de demeurer uni à Dieu, en s'aidant du commandement qu'il lui avait donné à cet effet. Selon les Pères, c'est « dans la seule volonté personnelle de l'homme, dans le mauvais usage qu'il a fait de son libre arbitre, dans le péché qu'il a commis au paradis, qu'il faut chercher l'origine et la cause de la mort » (p. 17). Celle-ci est un mal : elle procède du péché ancestral et elle est une source de péché. Mais grâce au Christ, elle change radicalement de sens, perd son pouvoir de dominer l'homme spirituellement, et cesse d'être une fin absolue pour devenir le commencement d'une vie nouvelle où l'homme vivra auprès du Père, avec son âme et son corps. Voir venir la mort et avoir le temps de se préparer à la rencontre est une grâce qu'il faut demander à Dieu. La prière des proches et de la communauté ecclésiale se joint à celle du mourant.

L'A. traite en détail de la séparation de l'âme et du corps. Dans la tradition orthodoxe, la mort n'est pas considérée comme un événement ponctuel, instantané et irréversible. Pendant trois jours l'âme reste sur terre et visite les lieux qui lui étaient chers. Si pour un saint la séparation est chose facile et source de joie, pour l'homme ordinaire elle est pénible parce qu'elle fait violence à la nature. Certes, elle s'accomplit selon la volonté divine, et la communauté ecclésiale doit prier pour le défunt, spécialement pendant les trois jours qui suivent son décès. Le corps mérite le respect dû à la personne, parce que, au-delà de la mort,

l'âme et le corps gardent un lien inaltérable et inaliénable avec la personne dont ils sont l'âme et le corps. La résurrection rendra ce lien parfait pour toujours.

Le troisième jour après la mort, l'âme quitte la terre. Les anges qui l'ont accompagnée l'enlèvent vers le ciel. Jusqu'au neuvième jour elle doit franchir « les péages aériens », être examinée par les démons qui cherchent à la ravir. Mais elle est assistée par les anges et par les prières des vivants qui demandent pour elle l'aide du Christ. J.-Cl. Larchet précise que cet enseignement n'est pas de foi ; c'est une croyance particulière, l'expression symbolique d'une réalité spirituelle qui dans notre condition actuelle échappe à notre expérience et donc à notre pleine compréhension. Les récits de la traversée des péages aériens ont une fonction édifiante : ils veulent rendre l'homme attentif à chacune de ses actions, et l'inciter au repentir et à la conversion.

Du neuvième au quarantième jour « l'âme est introduite dans l'autre monde et visite alors, quel que soit son état spirituel et quelle que soit pour elle l'issue de l'examen qu'elle a subi lors de la traversée des postes de péages aériens, à la fois les demeures célestes et les abîmes de l'Hadès » (p. 131). Cette chronologie et cette visite sont symboliques. Elles visent à faire comprendre que les conditions d'existence du monde de l'au-delà sont radicalement différentes de celles de ce monde-ci, et que le juste trouve le repos et le bonheur dans les Cieux, tandis que le pécheur trouve le tourment et la souffrance dans l'Hadès. Elles provoquent le chrétien à vivre vertueusement sur cette terre. Le quarantième jour, l'âme subit le jugement particulier. Certes, ce n'est pas un dogme, mais une croyance largement partagée par les orthodoxes et les catholiques que le Seigneur Christ prononce un jugement pour l'âme de chaque homme, comme suite des choix qu'il a faits durant sa vie. Chacun est renvoyé à sa propre conscience.

Après avoir été jugée, et dans l'attente du jugement universel et de la résurrection où elle retrouvera son corps, l'âme se voit as-

THÉOLOGIE

signé un lieu de séjour provisoire, soit le Paradis pour le juste, soit l'Hadès pour le pécheur. Ces lieux sont des réalités immatérielles et invisibles, des modes d'existence évoqués sous forme de symbole. À des degrés divers selon leur état spirituel, les âmes des justes trouvent la récompense, le repos, la lumière, le bonheur ; celles des pécheurs, le châtement, les tourments, les ténèbres, la souffrance. Mais ni la félicité des justes, ni le supplice des pécheurs ne sont encore complets. Ce n'est qu'avec la résurrection générale, et en raison même de la solidarité entre les hommes, que chacun recevra la perfection de la béatitude ou du châtement, en intensité et en durée.

Du fait de sa séparation d'avec le corps, l'âme est privée de la part d'activité que lui donnait son union au corps, mais elle accède à une conscience plus grande et connaît une activité nouvelle dans le monde nouveau. Pour l'Église orthodoxe, il n'y a que deux conditions dans lesquelles les âmes peuvent se trouver dans l'attente de la résurrection et du jugement dernier : le Paradis et l'Hadès. Elle exclut qu'il y ait une troisième condition, un état intermédiaire, comme le croit l'Église catholique. J.-Cl. Larchet consacre un important chapitre à la question controversée du purgatoire (p. 179-211).

De tout temps, l'Église a ressenti comme un devoir et une responsabilité d'intercéder pour les défunts. Les suffrages en leur faveur comportent la prière, l'offrande du sacrifice eucharistique et l'aumône envers les pauvres. Ils ne sont pas de peu d'utilité pour le pardon des péchés et le soulagement des peines. Toutefois les morts ne peuvent profiter des suffrages des vivants « que dans la mesure où leur volonté ne s'y oppose pas, et où cela va au contraire dans le sens de leur désir profond » (p. 236). La prière pour les morts est également profitable aux vivants. Elle fortifie leur espérance et resserre les liens de la charité. Dans le Paradis, les justes ont une connaissance fondée sur les relations des divines personnes et leur prière apporte une aide spirituelle aux vivants. Ceux-ci demandent leur in-

tercession. L'Église est faite de vivants et de défunts qui sont ensemble le Corps du Christ. Leur prière mutuelle est l'expression de leur communion.

La résurrection selon la chair est une vérité de foi. Nous ignorons le comment de son accomplissement, nous savons seulement qu'elle nous concerne tous. Chaque personne retrouvera le corps qui était le sien lors de sa vie terrestre, mais avec une autre modalité d'existence que nous pouvons à peine soupçonner : « Le corps ressuscité est un corps spirituel, non dépendant des conditionnements actuels de la matière, de l'espace et du temps, un corps fort, incorruptible, immortel » (p. 255). L'homme reconstitué dans son intégrité sera jugé par le Christ glorieux, d'après le critère de la charité, sur la totalité de son existence terrestre qui lui sera surnaturellement révélée. Dans cette lumière, qu'il soit trouvé digne de jouir du Royaume des cieux, ou qu'il ait à subir les peines de l'enfer, il reconnaîtra que le jugement porté sur lui l'est en toute justice. Les uns jouiront éternellement de la proximité de Dieu, dans la pure spontanéité de l'amour et la louange sans fin ; ils feront l'expérience de la glorieuse liberté des enfants de Dieu. Les autres seront affligés par la séparation éternelle d'avec Dieu et par la compagnie des démons ; ils éprouveront une absence de liberté. Le rejet de la théorie de l'apocatastase n'empêche pas l'Église de prier pour que tous les hommes soient sauvés.

L'expression symbolique, si riche soit-elle, laisse l'intelligence insatisfaite, mais « l'important n'est pas de connaître ce qui se passe après la mort, d'acquérir un savoir sur la forme et le contenu de la vie *post-mortem*, mais de se préparer à la mort » (p. 302), pour être trouvé digne du destin des justes au moment où elle surviendra. Pour cela il est recommandé de pratiquer « la mémoire de la mort » (p. 305) qui suscite la pénitence et la conversion. Pour d'autres traditions religieuses, à la mort, l'homme perd définitivement son corps terrestre, soit que seule l'âme vive pour l'éternité, soit qu'elle trouve par les réin-

carnations une série d'autres corps avec des maux et des limites semblables à ceux de la vie présente. Pour la religion chrétienne, la vie après la mort se fonde sur la résurrection du Christ « qui a donné à tous les hommes la possibilité de ressusciter et d'être uni à Dieu pour toujours, avec l'intégralité de leur être » (p. 315).

Une utile et intéressante bibliographie achève l'ouvrage (p. 317-333).

sr Louise-Marie ANTONIOTTI, o.p.

Jean-Louis CHRÉTIEN, *Saint Augustin et les actes de parole*, « Épiméthée », Paris, PUF, 2002, 1 vol. de 272 p.

À n'en pas douter, Jean-Louis Chrétien est un familier de saint Augustin, et c'est là sans doute l'un des meilleurs compliments que l'on puisse lui faire. Auteur de textes nombreux dont la méditation philosophique et religieuse est heureuse et éclairante, il nous dévoile, en ces pages, l'une des sources à laquelle il s'abreuve. Les formules souvent si bienvenues, qui émaillent et illustrent ses textes antérieurs, trouvent ici une certaine co-naturalité et se fondent avec une facilité extrême entre les nombreuses citations d'Augustin qui accompagnent sa lecture des textes. Familier d'Augustin, J.-L. Chrétien est surtout beaucoup plus : il en est l'ami. Ses analyses, ses réflexions ne cherchent pas à tirer à hue et à dia l'auteur sur lequel et avec lequel il réfléchit, au contraire il s'insurge avec véhémence contre de telles pratiques (en particulier, p. 163, n. 2 et p. 179) ; mais il s'efforce, avec succès, tel un ami fidèle, d'en dégager toute la *vertu* et les significations. L'analyse phénoménologique s'en trouve adoucie et ordonnée, la richesse de la rumination augustiniennne est déjà si grande et si profonde qu'elle se contente alors de l'accompagner, et de s'en faire la servante zélée, comme ces enfants qui dans les « nativités » classiques indiquent du doigt où se trouve le Verbe, ou comme Jean-Baptiste dont le bonheur n'est que d'être la voix de celui qui est la Parole.

Familier, ami fidèle, en quelque manière la richesse de la grâce dont Augustin est le chantre et le défenseur constant rejailit sur l'A. qui le sert si bien tout en gardant cette originalité propre qui fait déjà depuis longtemps son succès.

Dès l'angle de sa course, J.-L. Chrétien indique l'objet et la nature de son ouvrage : « Quel est l'objet de ce livre ? Il est de *décrire* le plus rigoureusement et le plus précisément possible ce que sont, pour saint Augustin, les *actes* de la voix et de la parole, ce en quoi ils font événement, ce par quoi s'y jouent notre vie ou notre mort. Il n'y va pas d'une analyse linguistique, mais d'une méditation sur la parole et l'existence. Actes de la voix et actes de la parole ne coïncident pas toujours : il y a des actes de la voix qui ne sont pas des actes de parole, comme *gémir* ou *jubilier* (c'est-à-dire chanter sans paroles), et il y a des actes de la parole qui ne sont pas des actes de la voix, comme lorsqu'il y va d'une parole purement intérieure ou de ce que saint Augustin nomme verbe du cœur ou de l'esprit » (p. 8). En ce qui concerne la nature du livre, l'A. est tout aussi explicite dès la fin de son avant-propos : « Il ne s'agit pas ici d'érudition philologique ni historique. Aucun surplomb n'a été pris sur Augustin. Ce qui a été tenté, c'est un livre *avec* lui, et non un livre *sur* lui. Il a été pris comme moniteur, afin que l'attention à sa parole puisse conduire à ce qu'il lui a été donné de voir dans l'unique lumière commune, et d'entendre de l'unique Maître » (p. 10). *Moniteur*, *attention*, *conduire*, *entendre*, *Maître* sont autant de termes qui montrent bien, jusqu'en la matière même de l'écriture, que l'A., à la suite et en compagnie d'Augustin, se livre à ce que Pierre Hadot nomme un *exercice spirituel* et décrit comme étant la manière propre à l'Antiquité de philosopher et de réfléchir. Et nous pourrions ajouter que l'exercice auquel se livre avec bonheur, et pour le nôtre, J.-L. Chrétien s'apparente par sa structure à un cercle. Les vingt-trois chapitres qui composent son ouvrage sont comme les points qui constituent cette figure emblé-

matique de la réflexion néoplatonicienne. Certains points sont essentiels comme le centre. Celui-ci est représenté, dans cet ouvrage, par le chapitre intitulé « confesser », qui est comme au centre matériel de l'ouvrage, et manifeste l'aboutissement de l'acte d'*interroger* qui se met en œuvre dans celui d'*écouter*. *Manger, boire, ruminer* la parole sont autant d'étapes qui aboutissent à une reprise de l'activité du bien qui ne peut que manifester l'abondance même de sa plénitude, ce que le chapitre « éructer » met en œuvre, en respectant les caractéristiques propres des mœurs dans lesquelles s'inscrit la réflexion d'Augustin. *Traduire, lire, se taire, enseigner* sont les moments permettant l'accueil de la Vérité et du Maître que l'A. aborde par la voie négative, en étudiant à la suite d'Augustin le fait de *mentir* en un très beau chapitre. Cet accueil de la Parole, qui accède à son centre dans l'acte de *confesser*, se répand ensuite et se réalise comme actes de *témoigner, chanter, crier, bénir, demander, exaucer, promettre, rappeler, pardonner, baptiser, gémir* et enfin *jubiler* qui, englobant et dépassant la Parole, montrent l'accomplissement de ce que l'interrogation et l'écoute contenaient comme en creux. À la manière des *Confessions* d'Augustin, J.-L. Chrétien nous présente donc, à l'intérieur de son ouvrage, des itinéraires secondaires qui initient le lecteur à l'activité que l'A. met en œuvre : se faire au cœur même de l'écriture chemin vers celui qui est le Chemin. De la sorte, ce que l'A. mentionne en son avant-propos, « les chapitres peuvent se lire séparément » (p. 8), ne répond pas exactement à l'expérience que peut faire le lecteur de ce livre. Il est vrai que chaque partie est conçue comme un tout, et qu'elle peut se suffire à elle-même pour la compréhension ; mais il reste cependant que certains chapitres exigent celui qui précède, ou celui qui suit, pour révéler toute leur richesse et leur fécondité. Ainsi, « éructer » ne s'entend bien que s'il est précédé de la lecture de « manger, boire », et de « ruminer ». Ce chapitre « éructer » aurait mérité un plus ample développement, du fait même qu'il s'apparente à l'acte de la

prédication, ce que l'A. fait remarquer avec juste raison (p. 60). Il y a dans le *rot*, thème qui fera sourire les esprits trop désincarnés, des résonances qui ne sont pas sans intérêt pour le propos même de l'A. Car ce que l'on attend de l'enfant gavé de lait (voir les développements de la p. 163), c'est bien qu'il éructe pour montrer sa bonne santé physiologique ; de même de l'enfant spirituel nourri du lait de la Parole, on attend qu'il éructe dans la prédication ou dans la jubilation. Cette éructation de la Parole est sans doute à rapprocher du thème de la grâce. Elle manifeste en l'homme cette puissance et cette plénitude de la Parole qui jaillit parfois malgré le locuteur, elle marque ainsi une dimension prophétique de cette Parole. Ainsi *éructer* retrouve les échos de *gémir* et de *jubiler*, manifestant ainsi la puissance de la grâce. S'il est un regret que le lecteur de ce livre pourrait mentionner, c'est de ne pas voir apparaître, parmi ses chapitres, le verbe *aimer*. Il est vrai qu'il anime chacun en particulier, lui donnant son dynamisme et sa puissance propre, et l'A. aborde rapidement ce thème au chapitre « gémir » (p. 254-255). Pourtant les développements des p. 72-74, dans le chapitre « traduire », dans lesquels l'A. note que « c'est au fond l'Esprit lui-même qui se traduit et se transporte d'une langue à l'autre », pouvaient permettre de comprendre, de manière identique, le sens profond de l'adage « aime et fais ce que tu veux » qui, en ce qui concerne l'activité humaine, est l'équivalent de la traduction. En effet si chaque acte est un acte aimant, il est un acte de l'Esprit, et il prend son sens et sa signification par et dans cet amour. La manifestation la plus haute des actes de la parole se trouve bien dans celui d'aimer. J.-L. Chrétien insiste, et à juste titre, sur la dimension événementielle de ces actes de la parole : « C'est pour mettre en évidence cette dimension d'acte et d'événement que tous les titres des chapitres sont constitués par des *infinitifs* » (p. 8 ; voir aussi p. 20, 157, 168, 234, par exemple). Il est tout aussi manifeste que ce qui confère à chaque acte humain sa dimension événementielle chez

Augustin, c'est l'amour qui l'anime et qui lui donne son poids, ainsi qu'il l'écrit dans son commentaire de la première Épître de saint Jean (VII, 8) : « Une fois pour toutes t'est donc donné ce court précepte : *Aime et fais ce que tu veux*; si tu te tais, tais-toi par amour; si tu parles, parle par amour; si tu corriges, corrige par amour; si tu pardonnes, pardonne par amour; aie au fond du cœur la racine de l'amour : de cette racine il ne peut rien sortir que de bon. » De la sorte, l'amour est bien réalisation parfaite des actes de la parole, que ce soit dans le silence de l'écoute ou dans l'au-delà de la parole humaine, dans la jubilation.

Quelques coquilles sont à corriger : p. 97, ligne 11, « doivent à leur tour »; p. 231, ligne 20, « nous avons à nous le donner ». L'adage *fides quaerens intellectum* (p. 86) accomplit davantage un programme anselmien qu'augustinien, même s'il est vrai qu'Anselme peut être considéré, pour son époque, comme un second Augustin. La distinction entre le *logos endiathetos* et le *logos prophorikos* (p. 94) est sans doute davantage à restituer aux stoïciens, même si elle fait partie du « fonds commun » de la réflexion des Pères héritiers du platonisme.

Par-delà ces quelques remarques c'est essentiellement la richesse et la qualité de ce livre qu'il faut souligner et rappeler. Il rencontrera chez les familiers d'Augustin une écoute fraternelle et une rumination féconde, et pourra permettre à ceux qui découvriront le grand Docteur africain une méditation heureuse et fidèle. Enfin tout lecteur quel qu'il soit est appelé à reconnaître, à travers cet ouvrage, qu'il est avec son auteur un *condiscipulus* de l'unique Maître, ce qui ne peut être qu'une source constante de jubilation.

Dominique DOUCET.

Pierre-Yves MAILLARD, *La Vision de Dieu chez Thomas d'Aquin*, Une lecture de l'*In Ioannem* à la lumière de ses sources augustinienes, « Bibliothèque thomiste, 53 », Paris, Vrin, 2001, 1 vol. de 352 p.

On sait la place centrale que la vision de Dieu occupe dans la théologie de saint Thomas et dans sa conception de la vie chrétienne. Pour en préciser les harmoniques, l'étude de P.-Y. Maillard expose la présence du thème de la vision dans la *Lectura super Ioannem* de saint Thomas, en cherchant à déterminer aussi exactement que possible les contours et la profondeur de l'influence qu'y exerce saint Augustin. La valeur de cette recherche est étroitement liée à sa méthode : l'enquête se limite à une œuvre en particulier (le commentaire de saint Thomas sur l'Évangile selon saint Jean), en considérant un thème déterminé (la vision) sous un aspect précis (la présence des *Tractatus* de saint Augustin dans l'exégèse de saint Thomas). Les nombreux passages étudiés sont organisés suivant un regroupement des thèmes, soigneusement replacés dans leur contexte et exposés avec un soin minutieux qui fait l'admiration du lecteur.

L'introduction de cette étude présente l'*In Ioannem* de saint Thomas et les *Tractatus* d'Augustin sur Jean, ainsi que la conception thomasiennne de l'exégèse scripturaire (p. 23-83). Cette introduction n'apporte guère d'éléments nouveaux, mais elle fournit une bonne synthèse de l'état de la recherche. La première partie examine ensuite la vision de Dieu par les hommes : la connaissance comme vision dans l'*In Ioannem*, le thème de la « vision de Dieu ici-bas » chez saint Augustin et dans l'*In Ioannem* de saint Thomas, puis la vision de Dieu dans la Patrie (p. 89-221). L'A. explique notamment la noétique que Thomas met en œuvre dans son commentaire et ses fondements métaphysiques (participation), en soulignant la méthode de l'*expositio reverentialis* dans laquelle saint Thomas atténue sa critique envers Augustin, en vue de faire ressortir la part de vérité qu'il reconnaît chez le docteur africain. Ainsi, saint Thomas écarte la

doctrine augustinienne de l'illumination au profit de la noétique aristotélicienne, et il saisit la vision de Dieu par les yeux du cœur, ici-bas, comme un effet de la pratique des vertus, c'est-à-dire comme un effet de la charité et surtout de la foi qui prépare et anticipe la vision. Cette première partie s'achève par un sobre exposé sur la vision de Dieu dans la Patrie, où saint Thomas suit saint Augustin pour souligner un certain état d'incomplétude du bonheur de l'âme avant qu'elle ne soit réunie à son corps par la résurrection, mais n'en tire pas la conséquence d'un accroissement essentiel de la béatitude par la résurrection. S'appuyant sur Augustin encore, Thomas d'Aquin enseigne que les ressuscités verront corporellement les corps glorieux, de telle sorte que les sens participent à la vision (p. 194-200). L'A. ne manque pas de signaler à ce propos le débat agité sur la vision au XIII^e siècle, en notant la place qu'y occupe saint Thomas (p. 205-221).

La seconde partie expose le thème de la vision du Père par le Christ, puis de la vision du Christ par les hommes (p. 227-286). Concernant la vision du Père par le Fils éternel, P.-Y. Maillard souligne l'important héritage augustinien qui anime l'enseignement de saint Thomas (similitude, réception de la science du Père par la génération éternelle, égalité des personnes divines), mais aussi l'approfondissement que saint Thomas apporte à ce thème, en faisant valoir sa propre doctrine du Verbe (p. 235). Concernant le Christ en son humanité, l'A. note que saint Augustin ne parle pas explicitement d'une vision immédiate de Dieu par Jésus (p. 251-252). Lorsque saint Thomas reconnaît au Christ, en son humanité, la vision bienheureuse de Dieu, il ne situe pas sa réflexion au même plan qu'Augustin et ne cherche pas à s'appuyer sur ce dernier (p. 253-254). Quant à la vision du Christ par les hommes, saint Thomas insiste davantage que saint Augustin sur l'aspect glorieux que présente la vision corporelle de Jésus (p. 271) et, lorsque saint Thomas traite l'entrée dans la gloire, les emprunts à saint Augustin se révèlent plus rares (p. 280). À la

différence de saint Augustin, saint Thomas prête une plus grande attention à la valeur glorieuse de l'Incarnation, des actes de la vie du Christ et de sa Passion en particulier (p. 280-286).

Le premier résultat de cette étude consiste sans doute dans la démonstration de la place centrale que le thème de la vision occupe dans l'exégèse biblique de saint Thomas. P.-Y. Maillard établit de façon convaincante que le rôle fondamental de la vision de Dieu chez saint Thomas est inséparable de sa lecture du quatrième évangile. Le second résultat réside dans le « dialogue incessant » que saint Thomas mène avec saint Augustin (p. 287), et que cette recherche présente avec un remarquable luxe de détails : l'A. ne s'est pas limité aux citations et mentions explicites de saint Augustin, mais il a aussi considéré de très nombreux passages où saint Thomas s'inspire d'Augustin en négligeant de l'indiquer. L'étude précise des textes conduit à « conclure que l'Aquinate procède à une consultation directe des œuvres du docteur africain lors de son dernier enseignement parisien, et qu'un exemplaire des *Tractatus* se trouve très vraisemblablement sur sa table lorsqu'il prépare, en 1270, son cours sur l'évangile de Jean » (p. 290). Dans l'ensemble, renonçant à faire explicitement état de ses divergences avec Augustin, Thomas d'Aquin se montre davantage soucieux de souligner son accord avec ce dernier et l'invoque principalement lorsqu'il juge que celui-ci fournit un appui ou un guide pour sa propre lecture (p. 292). En proposant une lecture du quatrième évangile qui s'inspire des *Tractatus*, « Thomas procède en fait à une nouvelle interprétation d'Augustin » (p. 293). L'influence augustinienne se joint en effet à de nombreuses autres sources patristiques, philosophiques et théologiques : « Moins novateur peut-être qu'on ne l'a cru parfois, Thomas se distingue alors avant tout par sa capacité à maintenir sa doctrine de façon unifiée au centre d'un faisceau d'influences extrêmement variées » (p. 295-296).

L'étude de P.-Y. Maillard constitue ainsi une recherche de valeur qui, grâce à une minutieuse analyse, enrichit notre connaissance de l'exégèse de saint Thomas. On aurait peut-être souhaité, en conclusion, une reprise spéculative du thème de la vision ainsi qu'un regard plus large sur les rapports de l'exégèse biblique et de la théologie spéculative, mais l'A. s'en est tenu, par méthode, à un strict exposé du texte de la *Lectura* sur Jean. Ainsi que l'observe le P. Jean-Pierre Torrell dans sa Préface (que l'éditeur, par une regrettable erreur, attribue au P. Louis-Jacques Bataillon), « ce genre d'études est celui que [l'on] souhaite voir se multiplier en vue d'aboutir à une meilleure appréciation de l'exacte situation de saint Thomas dans l'histoire de la pensée » (p. 14).

fr. Gilles EMERY, o.p.

Rolf SCHÖNBERGER, *Thomas von Aquins « Summa contra Gentiles », « Werkinterpretationen »*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001, 1 vol. de 240 p.

Auteur de plusieurs études de philosophie médiévale, R. Schönberger présente ici la *Somme contre les Gentils* de saint Thomas d'Aquin. Après une brève introduction qui esquisse les circonstances et le propos de la *Somme contre les Gentils* (p. 7-16), cet ouvrage consiste dans un exposé détaillé du contenu doctrinal des quatre livres de la *Somme* (p. 17-214). L'exposé prête une attention particulière aux structures internes de cette œuvre, afin d'éclairer la méthode de saint Thomas et les voies de son argumentation, en cherchant à éviter les réductions qu'une lecture sélective ou sectorielle entraîne trop souvent. Sur le fond, R. Schönberger note le caractère « indubitablement théologique » de la *Somme contre les Gentils* (p. 77), en faisant valoir les rapports de la foi et de la raison dans la synthèse de saint Thomas (p. 17-28). La lecture proposée cherche à réunir l'intérêt historique pour la *Somme* et la valeur doctrinale que cette œuvre revêt pour notre

réflexion aujourd'hui (p. 215). Au terme de sa présentation, R. Schönberger explique que la *Somme contre les Gentils* présente un caractère universel : saint Thomas n'a pas voulu y exposer tous les éléments de la foi chrétienne de façon exhaustive, mais « les contenus essentiels » du christianisme (p. 217). Il ne faut donc pas attribuer à cette œuvre un but différent de celui qu'indique saint Thomas lui-même, à savoir « l'intelligibilité de la foi chrétienne » (p. 218).

Malgré la qualité de la présentation de R. Schönberger, il nous semble que les sources et le contexte historique des problèmes traités sont trop peu mis en valeur, sauf pour la question de l'éternité du monde (p. 90-94). Ainsi, par exemple, la discussion des rapports de la foi et de la raison ne fait aucune référence au débat qui, sur ce point, oppose saint Thomas à saint Bonaventure et à d'autres auteurs. Concernant la méthode, l'A. ne montre pas suffisamment en quoi consistent les *verisimilitudines* que saint Thomas met abondamment en œuvre au Livre IV (p. 27-28, 174-176). Cela aurait permis de mieux préciser comment il faut saisir la « convergence » de la rationalité humaine et de la foi chrétienne (p. 20). En outre, la valeur proprement spéculative de la réfutation des erreurs, qui est pourtant tout à fait centrale dans le propos de la *Somme contre les Gentils*, n'est pas développée. Les références aux autres œuvres de saint Thomas ne sont pas absentes, mais elles sont rares. Ainsi, par exemple, l'A. fait bien observer que l'éternité constitue le premier attribut divin étudié par la *Somme contre les Gentils* (p. 44), mais il ne signale pas que cette place fondamentale sera occupée dans la *Somme de théologie* par l'attribut divin de simplicité, ce qui modifie l'organisation du traité de Dieu, et constitue un important élément d'appréciation. Les structures sont bien détaillées mais, là encore, il nous semble que R. Schönberger a manqué certains éléments essentiels des articulations de la *Somme*. Par exemple, l'introduction du Livre II expose clairement la distinction des opérations immanentes et des opérations

THÉOLOGIE

transitives (p. 76), mais sans voir que, pour saint Thomas, « la première de ces opérations est la raison de la seconde et la précède naturellement » (Livre II, ch. 1) : c'est pourtant ce rapport qui rend compte de l'ordre des deux premiers Livres.

Concernant le contenu doctrinal enfin, la présentation des trois premiers Livres de la *Somme* nous paraît mieux réussie que celle du quatrième Livre. L'exposé de la foi trinitaire et de la christologie aurait gagné à prendre en compte les traits propres de la méthode théologique de saint Thomas, ses sources, les motifs théologiques de la structure donnée aux traités du quatrième Livre et leur propos spécifique, qui font ici défaut. L'intention du traité trinitaire et christologique est ainsi peu honorée (pour la doctrine trinitaire, cf. G. EMERY, « Le traité de saint Thomas sur la Trinité dans la *Somme contre les Gentils* », *RT* 96 [1996], p. 5-40). En outre, concernant la foi trinitaire, l'A. prête une grande attention à la doctrine du Verbe (p. 176-180), mais il ne mentionne qu'en passant la doctrine pourtant remarquable de l'Amour (p. 184). D'autres précisions auraient été souhaitables, par exemple pour expliquer en quel sens il faut entendre que le péché originel « n'est pas un péché personnel » (p. 193). Enfin, concernant la transmission de l'œuvre, l'A. explique que la *Somme contre les Gentils* est l'ouvrage de saint Thomas le mieux attesté dans la tradition manuscrite après la *Somme de théologie* et le traité *Contra errores Graecorum* (p. 7). Cela n'est pas exact : d'une part, la *Somme contre les Gentils* est mieux attestée que le traité *Contra errores Graecorum* ; d'autre part, la première ou la seconde place doit revenir au traité *De rationibus fidei*.

En conclusion, l'ouvrage de R. Schönberger constitue une bonne introduction aux contenus de la *Somme contre les Gentils*, et il présente l'avantage de fournir un aperçu de l'ensemble des quatre Livres. Mais ses limites théologiques et historiques nous empêchent d'y trouver une interprétation

complète de la première *Somme* de saint Thomas.

fr. Gilles EMERY, o.p.

David BERGER, *Thomismus*, Grosse Leitmotive der thomistischen Synthese und ihre Aktualität für die Gegenwart, Köln, Editiones Thomisticae, 2001, 1 vol. de 408 p.

La trame du thomisme, expliquait J. Maritain, « est entièrement tissée d'un petit nombre de principes qui se croisent perpétuellement ». L'ouvrage de D. Berger est consacré à l'exposé de ces principes et de leur mise en œuvre. Déplorant la surabondance de travaux purement historiques dans le champ des études thomistes aujourd'hui, l'A. veut mettre en valeur la synthèse spéculative du thomisme. Cette synthèse est abordée sous deux aspects. D'une part, D. Berger veut manifester la structure du thomisme, c'est-à-dire son organisation interne ; avec Alexandre Horváth, il présente le thomisme comme un « système » achevé quant à ses principes fondamentaux, et ouvert quant aux nouveaux développements que nous pouvons en tirer aujourd'hui (p. 25). D'autre part, D. Berger propose une lecture de saint Thomas clairement traditionnelle : le thomisme, c'est « la philosophie et la théologie de saint Thomas telles que son école les comprend » (p. 20). Dans ce propos, l'A. entreprend donc une lecture de saint Thomas à la lumière de la tradition d'interprétation constituée par son école, en refusant de séparer l'approche « thomasiennne » de l'approche « thomiste » (p. 21-25). Plus précisément encore, D. Berger s'attache à montrer l'actualité de ce qu'il appelle le « thomisme de stricte observance » (p. 5, 21, etc.) et qui constitue « le légitime développement organique de l'enseignement de l'Aquinat lui-même » (p. 24). Cette revendication d'un thomisme strict est étroitement liée à une sévère critique du « thomisme adapté » (p. 30), c'est-à-dire des courants d'interprétation, particulièrement développés dans la

littérature théologique allemande, qui tentent de constituer un nouveau thomisme à l'aide d'autres ressources philosophiques (thomisme transcendantal, recours à Hegel, Heidegger, etc.). Dans toutes ses explications, l'A. pose également, de façon très claire, la priorité de la théologie : de même que saint Thomas fut tout d'abord un théologien, le thomisme constitue une synthèse de théologie intégrant la philosophie d'une manière qui lui est propre (p. 53).

L'ouvrage de D. Berger comprend trois parties. La première expose la notion de thomisme et son actualité (p. 11-58). La seconde partie esquisse brièvement l'histoire du thomisme (p. 59-126) ; l'A. s'est limité ici aux auteurs qu'il considère comme des témoins du « thomisme de stricte observance », répartis en trois périodes : le temps des *defensiones*, puis « l'âge d'or du thomisme » (de la fin du xv^e siècle à la fin du xviii^e siècle), et enfin la période qui s'étend du xviii^e siècle à nos jours. Cet aperçu un peu fastidieux consiste en une longue liste d'auteurs dont l'originalité est hélas peu développée ; l'A. nous semble trop peu critique, par exemple, concernant les Salmanticenses (p. 100-101). Cette liste n'est du reste pas exhaustive : il y manque plusieurs auteurs (Durandelle, par exemple, est absent de cet exposé). En outre, D. Berger présente des auteurs, mais il néglige les institutions dont le rôle fut pourtant capital dans la transmission du thomisme : il ne nous semble pas qu'on puisse faire l'histoire du thomisme sans examiner attentivement la contribution des institutions (institutions dominicaines et ecclésiales, lieux de formation, écoles, universités, etc.) qui l'ont favorisé, approfondi et développé. L'histoire du thomisme est un chantier qui demande encore de nombreux travaux.

La troisième partie expose la synthèse thomiste (chap. 3-6, p. 127-371). D. Berger présente tout d'abord le « leitmotiv fondamental (*Ur-Leitmotiv*) » et la méthode du thomisme (p. 127-152). Au jugement de l'A., l'intuition fondamentale du thomisme réside dans la conception de l'acte et de la puissance qui commande la saisie de la

dépendance de la créature envers Dieu : il s'agit de la doctrine de Dieu comme acte pur et de l'identité de l'esse et de l'essence en Dieu (p. 137-138). Quant à la méthode originale du thomisme, elle consiste dans la recherche d'une *via media* qui s'élève au-dessus des extrêmes et qui manifeste les connexions des réalités étudiées ; par opposition aux méthodes dialectiques, l'A. parle ici d'une « méthode analectique » (p. 140-147). Les chapitres suivants présentent le déploiement du leitmotiv fondamental dans l'ordre de la nature et dans celui de la grâce. Dans l'ordre naturel, D. Berger retient trois éléments principaux : le respect de la vérité (excluant le rationalisme), la doctrine de l'être et de l'essence ainsi que celle de l'acte et de la puissance, et la doctrine de la prémotion physique à laquelle une grande place se trouve accordée (p. 153-204). Concernant l'ordre de la grâce (p. 205-371), l'A. offre un bon exposé de la saisie thomiste des rapports de la nature et de la grâce, en expliquant brièvement les notions indispensables : la puissance obéissante, le désir naturel de voir Dieu, la gratuité absolue de la grâce, puis la place de la Révélation et de la foi. L'exposé se fait ici vigoureusement anti-moliniste et présente une vive critique de K. Rahner. L'A. présente enfin la doctrine de l'incarnation du Verbe, les sacrements, puis les rapports du thomisme et de la mystique.

Un tel ouvrage suscite à la fois un grand intérêt et d'importantes réserves. D. Berger est soucieux de montrer l'actualité du thomisme, et son appel à retrouver le sens de la synthèse doit être accueilli. Le thomisme n'est pas une pièce de musée : il faut donc en montrer la valeur pour notre réflexion doctrinale. Le thomisme n'est pas davantage un assemblage d'éléments hétéroclites dont certains pourraient être retenus et d'autres exclus au gré d'options théologiques ou philosophiques qui lui sont étrangères : il faut donc en montrer la structure interne. Le thomisme ne doit pas oublier la tradition d'interprétation qui, depuis sept siècles, a cherché à montrer la valeur de la pensée de saint Thomas et qui a transmis

THÉOLOGIE

cette pensée. Il faut donc l'intégrer dans notre lecture de saint Thomas. Ces rappels sont extrêmement bienvenus.

Mais les lecteurs pourront sans doute éprouver plusieurs malaises. L'approche de D. Berger, qui n'est pas dénuée d'esprit apologétique, est souvent très polémique (contre le molinisme, contre K. Rahner, contre H. de Lubac, contre la modernité). Le thomisme doit-il se comprendre aujourd'hui comme une synthèse dans laquelle l'opposition à d'autres pensées occupe une fonction centrale, voire constitutive du thomisme lui-même ? Du côté historique, D. Berger accorde une place décisive aux grandes figures du thomisme dont il tend parfois à minimiser les différences. On se demande dans quelle mesure et au moyen de quels critères il peut être légitime de définir avec précision les contours du « thomisme de stricte observance », et sur quel ton il convient de proposer ce thomisme. Du côté historique encore, s'il est vrai que saint Thomas peut être éclairé par les auteurs qui l'ont suivi, on doit se demander si saint Thomas ne pourrait pas être aussi expliqué par les auteurs qui l'ont précédé et par les débats au sein desquels il a forgé sa synthèse : cet aspect est malheureusement négligé par l'A. Quant aux textes de saint Thomas, D. Berger les présente souvent hors de leur contexte, en prêtant peu d'attention à la diversité des œuvres de saint Thomas, au constant approfondissement qu'il a mené au fil de ses écrits, à ses sources, bref à la dimension historique de la réflexion spéculative de saint Thomas. Cette omission nous semble regrettable, car la lecture historique des textes de saint Thomas, loin de constituer un obstacle à la lecture spéculative, nous semble fournir l'un des meilleurs moyens d'accéder à la synthèse doctrinale de l'Aquinate, à ses enjeux et à ses contenus. Ces contenus demanderaient enfin plusieurs précisions. L'exposé des sacrements, par exemple, s'attache principalement à la causalité efficiente instrumentale, à la présence réelle et à la transsubstantiation dans l'eucharistie, mais en négligeant la notion de signe. L'anthropo-

logie comme la pneumatologie sont peu développées par D. Berger. On pourrait ajouter d'autres remarques sur des points de détail, comme par exemple le sens donné à l'expression « fides oculata » (p. 362-363) qui nous semble discutable. Notons enfin que la thèse du séjour de saint Thomas à Viterbe en 1267-1268 (p. 69) a été abandonnée aujourd'hui par les historiens.

Le temps d'une nouvelle synthèse complète sur le thomisme n'est sans doute pas encore venu. Il faudra multiplier les études de détail, historiques et spéculatives, pour y parvenir. Dans cette entreprise, il faut retenir du livre de D. Berger, malgré les nombreuses réserves que nous avons formulées, son appel à percevoir la synthèse propre de saint Thomas et à retrouver le sens de la tradition thomiste.

fr. Gilles EMERY, o.p.

Jean-Pierre WAGNER, *Henri de Lubac*, « Initiations aux théologiens », Paris, Cerf, 2001, 1 vol. de 256 p.

L'ouvrage de J.-P. Wagner veut être une introduction à la théologie de Henri de Lubac et une invitation à lire l'œuvre de cet auteur. Une première partie retrace l'itinéraire spirituel et théologique de celui qui a cheminé dans la foi à travers les épreuves : les années de guerre et d'occupation, puis les vives polémiques autour de son *Surnaturel*, et la censure qu'il a nommée « mon chômage professoral à peu près intégral » (p. 16), de 1950 à 1960. Il a connu ensuite, pendant la période conciliaire, une lente réhabilitation scellée par l'élévation au cardinalat en 1983. Il a eu des amis de qualité, dont l'influence a façonné certains aspects de sa théologie. Xavier Tilliette l'appelle « le théologien de l'amitié » (p. 29).

Une deuxième partie expose sa manière de faire de la théologie. Une conviction a animé sa méthode : pas un meilleur moyen pour rendre compte de notre foi, que travailler à l'intelligence de la foi, et à l'intelligence par la foi « qui fait apparaître le dogme comme un foyer de lumière uni-

verselle » (p. 134). H. de Lubac s'est appliqué à redonner vie aux trésors de la tradition exégétique issue des Pères tant d'Orient que d'Occident. Sa théologie est « une théologie dans l'histoire » (p. 59), qui fait ressortir la nouveauté du fait chrétien, une théologie soucieuse de rappeler la vocation de l'homme comme être personnel, capable de répondre à Dieu, par sa grâce, dans l'amour. Notre théologien a défendu une conception de l'homme telle que la pensée chrétienne a pu la façonner. Il avait une vive conscience que les grandes œuvres essaient toujours d'approcher Dieu en tant que réalité suprême. Car le mystère de Dieu n'est pas extérieur à l'homme. L'idée de Dieu est en lui comme le premier don du Créateur à sa créature, au titre de prémisses de la démarche qui le porte vers Dieu et sa révélation dans un mouvement qui engendre le silence d'adoration. Cette démarche intègre la mise en valeur de grandes vérités d'ordre naturel concernant Dieu, le monde et l'homme, comme condition transcendante de la connaissance de foi.

Une troisième partie a trait à l'accueil qu'ont reçu les apports typiques de H. de Lubac, homme d'influence, « qui n'a jamais cessé de revisiter la Tradition » (p. 133), a scruté l'athéisme, a su illustrer l'ampleur du christianisme, et prendre courageusement position dans les débats théologiques de son époque. Une quatrième partie présente, à travers « la géographie de [son] œuvre » (p. 151), les grands axes d'une production considérable et très variée. Une cinquième et dernière partie offre au lecteur un choix de textes qui invite à prendre connaissance de l'œuvre lubacienne d'une façon plus étendue et plus profonde.

sr Louise-Marie ANTONIOTTI, o.p.

PHILOSOPHIE

Xavier TILLIETTE, *Les Philosophes lisent la Bible*, « Philosophie & théologie », Paris, Cerf, 2001, 1 vol. de 208 p.

Justice est faite... Jusqu'ici nous ne parlions que des philosophes chrétiens ou des philosophes non chrétiens. Eh bien, le Père X. Tilliette nous rappelle qu'il y a toute une série de philosophes qui ne sont ni l'un ni l'autre, mais qui cependant lisent la Bible. Le titre est simple et dur : *Les Philosophes lisent la Bible*. L'A. prend volontairement le parti de ne pas juger, mais plutôt de montrer, d'une part, comment la Bible offre un contenu de pensée, et, d'autre part, comment le style biblique peut déteindre sur la philosophie. Ces philosophes qui prennent la Bible au sérieux, l'A. en fait commencer la liste à Spinoza (avec son *Tractatus theologico-politicus*), puis viennent Lessing, Rousseau, Kant, Fichte et Schelling, Hegel... Ricœur, qui vient terminer la liste, offre, par exemple, « la tentative la plus originale d'intégration de la Bible à la philosophie. Non content de retrouver le chemin des mythes fondateurs de la tradition judéo-chrétienne en philosophie, Ricœur a voulu suivre la voie longue de l'exégèse textuelle afin d'articuler, par le biais de la symbolique, la Bible, parole et événement, sur la philosophie. Il en résulte, non pas seulement une meilleure intelligence de l'Écriture, qui pourrait être obtenue par la philosophie de la religion, mais aussi une transformation au moins partielle de la philosophie. La Bible est convertie en herméneutique et celle-ci en philosophie » (p. 188). Le livre se compose alors « d'échantillons caractéristiques » (p. 187), c'est-à-dire d'épisodes scripturaires commentés par les philosophes, huit pour l'Ancien Testament et trois pour le Nouveau. Ceux-ci sont suivis d'un essai en deux parties, « La Bible parodique » (I. Bauer, Marx et Engels; II. Nietzsche), ainsi que d'une précieuse annexe sur « l'exégèse lyrique au XIX^e siècle ».

Vincent KLEIN.

PHILOSOPHIE

Stanislas BRETON, *Causalité et projet*, Librairie de Philippe Capelle, « Chaire Étienne Gilson », Paris, PUF, 2000, 1 vol. de x-195 p.

Voici un livre qui prend le parti de laisser « les morts ensevelir leurs morts » (*Mt* 8, 22), pour mettre un nouveau-né dans les bras de la philosophie. Celle-ci a toujours eu pour objet l'essentiel sous l'accidentel, l'invariant sous « les flux d'une incessante mobilité », l'« imprescriptible en deçà des variations » (p. 4). Restait à savoir où le chercher. La nouveauté n'est pas de dire « vers ceci », mais, justement, « vers *celui-ci* ». Le nouveau-né va servir à incarner le questionnement philosophique. Cette « icône de l'être en tant qu'être » (p. 4) va nous permettre de repenser l'ontologie. Huit chapitres nous montrent progressivement ce petit comme « projet humain » qui ouvre le temps et l'espace. L'enfant est pensé comme *causa sui* qui a pour prépositions être-vers et être-dans. L'A. voit dans les différentes positions de l'enfant (dedans-dehors) « la source lointaine de nos abstraites catégories d'immanence et de transcendance, de sujet et d'objet, plus sûrement encore de la substance comme "être en soi" et de l'"accident" ou du mode comme "être dans l'autre" » (p. 30). À partir du moment central où l'enfant est un être-debout, le questionnement prend deux directions : la temporalité et la spatialité. Deux difficultés nous orientent : d'une part, « comprendre que l'enchaînement universel où il [l'enfant] se situe puisse faire sa place à de l'inédit » (p. 85) ; et, d'autre part, savoir « comment le projet humain est-il cause de soi, en dépit et en raison même des déterminations qui l'enserrent de toutes parts » (p. 91). La réponse tient dans le fait de la spécificité humaine. Le petit d'homme n'est pas dans le monde et dans le temps comme l'animal dans son environnement. Il y a un « facteur » qui opère, entre les deux êtres, une différenciation ontologique. Ce facteur, c'est l'être en tant qu'être. Il y a rupture, écart, entre l'homme et le monde, par la vertu de l'être en tant qu'être. L'homme

ne s'en tient pas qu'au stimulus, il est mû par « l'excitant universel, qui déborde, par la compréhension de son sens et par l'étendue de son domaine, tout étant particulier » (p. 98). Être-debout mû par l'être en tant qu'être, l'enfant (et l'homme aussi) n'est plus immergé dans le monde. Plus précisément : « pour tout *x* humain, il est nécessaire que, si *x* est-dans-le-monde, *x* ne-soit-pas-du-monde » (p. 123). L'A. passe alors à une réflexion politique et montre que l'enfant n'est pas seulement la source de nos catégories abstraites, mais également de notre rapport au monde et aux autres. Le projet humain prend ainsi la figure de la démocratie, plongée elle aussi dans ce paradoxe de l'être-dans-le-monde et du ne-pas-être-du-monde. Il souligne le fait que l'Occident a fait une place trop importante au premier membre du paradoxe et qu'il gagnerait à prendre exemple sur l'Orient qui, lui, cherche le ne-pas-être-du-monde.

Un seul regret assombrit la lecture de cet essai, à savoir le fait de ne prendre l'enfant que comme prétexte et non comme « objet » principal du questionnement. L'A. prend appui sur une image *abstraite* et *normée* de l'enfant : celle de l'être-debout. Mais que dire de ceux qui ne parviennent pas et ne parviendront jamais à cette position ? Nous savons qu'une atteinte des aires pariétotemporales droites provoque une agnosie spatiale, c'est-à-dire l'incapacité de s'orienter. Et alors ? Quel est l'effet du facteur universel sur ce petit-là ? D'autre part, penser l'enfant comme cause de soi par soi nous interdit de le penser complètement, c'est-à-dire comme venant d'une famille. Avant le projet humain, il y a le projet familial. Repenser cette dimension familiale aurait permis de répondre à l'inquiétude relative au destin de la démocratie. « Dieu, qui veille paternellement sur tous, a voulu que tous les hommes constituent une seule famille et se traitent mutuellement comme des frères » (*Gaudium et spes*, § 24).

Vincent KLEIN.

Claude ROMANO, *L'Événement et le monde*, « Épiméthée », Paris, PUF, 1998, 1 vol. de 304 p.

Un lien réciproque unit notre manière de voir les choses, de les vivre et de les penser, à notre manière de nous considérer nous-mêmes. Tout, dans notre mode de vie jusqu'à notre manière de parler (qui n'est pas *innocente*), semble nous porter à ce constat : « Tout ce qui arrive se comporte prédicativement par rapport à un sujet quelconque » (NIETZSCHE, *Fragments posthumes*, 1885-1887, p. 110; cité p. 9). « L'assignation de l'événement à un substrat ontique s'accompagne d'une réduction de l'événement à un pur et simple "prédicat", qui se dit par conséquent d'un "sujet" » (p. 9). Et c'est cette « réduction » que l'A. nous invite à réfléchir. Penser *réellement* et jusqu'au bout l'événement, afin de penser *celui* à qui il *arrive* : l'advenant. Et c'est sur ce programme que s'organise le livre. Après une introduction qui pose le problème de cette « herméneutique événementiale », trois parties s'articulent autour de ce couple événement-advenant : I. — L'événement; II. — L'advenant; III. — L'expérience, ou, pour le dire autrement, « cette herméneutique est, premièrement, une phénoménologie; deuxièmement, une interprétation de l'advenant, qui se distingue décisivement du concept classique de "sujet"; troisièmement, une herméneutique de la temporalité » (p. 69). On arrive ainsi au concept d'*ipséité*, chargé de remplacer celui de sujet, définissable par trois moments fondamentaux, trois déterminations de l'advenant : l'ouverture à l'événement (*passibilité*), l'implication de l'advenant dans ce qui lui arrive (*le monde*, ou *l'éventualité*), et, enfin, l'advenant qui s'advient à lui-même dans et par l'événement (la *compréhension*) (p. 125 et 177). Cette ipséité ne peut qu'être éprouvée « à travers des événements dans lesquels elle est en jeu et dont elle est elle-même l'enjeu » (p. 192). La troisième partie va donc s'attacher à comprendre l'*expérience* par laquelle l'homme peut « s'advenir singulièrement à travers ce qui lui arrive » (p. 214), et met-

tre en évidence, en distinguant expérience et empirisme, la dimension temporelle de cette épreuve.

Vincent KLEIN.

Angèle KREMER-MARIETTI, *Philosophie des sciences de la nature*, « L'interrogation philosophique », Paris, PUF, 1999, 1 vol. de VIII-280 p.

Dans l'introduction, l'A. précise que « le point de vue ici adopté donne à l'histoire interne un rôle privilégié; or celle-ci manifeste non pas une rationalité *a priori*, mais une rationalité intentionnelle et expérimentale, prélude à l'action scientifique que la théorie vient couronner... *Comment la science s'est-elle faite? et Comment la science se fait-elle actuellement?* Telle est la double question que se pose légitimement le philosophe des sciences » (p. 3-4).

La place donnée à l'histoire des sciences dans la réflexion de l'A. se manifeste dès le chap. 1, « Les sciences dans le miroir de l'histoire » (p. 5-43). Après une première étape concernant le passage « De l'histoire naturelle à l'histoire humaine » (p. 5-11), l'A. examine dans une deuxième étape « Les conditions de possibilité de l'histoire des sciences » (p. 11-23) pour noter que celle-ci émerge avec « le *Cours de philosophie positive* de Comte [qui] peut être considéré sous l'angle d'une revue générale des sciences positives fondamentales, du point de vue d'une histoire des sciences, doublée d'une philosophie des sciences » (p. 12). La troisième étape, « L'historicité des sciences » (p. 23-29), souligne, d'une part, la « conception discontinuiste de l'histoire des sciences » (p. 24) des post-positivistes tels que Koyré, Kuhn, Feyerabend, Krige, et, d'autre part, « les liens propres à l'avènement de certaines sciences avec certains événements historiques » (p. 27). Ensuite l'A. s'arrête, dans sa quatrième étape, à « Thomas S. Kuhn et l'effet de l'histoire des sciences sur l'image de la science » (p. 29-38), pour aboutir alors dans une dernière étape au rapport essentiel entre « Histoire

des sciences et rationalité » (p. 38-43), car « en matière d'histoire et de philosophie des sciences, le statut de la rationalité est ce dont il doit être fondamentalement question » (p. 41).

Viennent ensuite quatre chapitres qui jalonnent la démarche de l'A.

Le chap. 2, « Aristote et la philosophie des sciences » (p. 45-84), après une courte étape soulignant la mutation épistémologique « De Platon à Aristote » (p. 48-50), s'intéresse à « La théorie aristotélicienne des sciences » (p. 51-67) en montrant l'enjeu des travaux d'Aristote en biologie, en physique et surtout en logique. L'A. présente rapidement les points essentiels de la doctrine d'Aristote, et notamment le « rapport étroit entre la science aristotélicienne et le principe de causalité » (p. 55); mais elle passe sous silence les notions d'acte et de puissance (cf., p. 60, la définition du mouvement : « le passage de la *privation* à la *possession* »). En revanche les observations faites dans les sections « Du syllogisme scientifique » (p. 68-73) et « À propos des universaux » (p. 73-77) sont instructives par les corrélations faites avec les réflexions contemporaines. La dernière partie du chapitre, consacrée à « Aristote et le Moyen Âge » (p. 78-84), mentionne rapidement les œuvres de Roger Bacon, Robert Grosseteste, Albert le Grand, Thomas d'Aquin, Duns Scot, Guillaume d'Ockham, Nicolas d'Autrecourt, Jean Buridan, Nicolas Oresme et les « calculateurs » du Collège Merton.

Le chap. 3, « Émergence de la science moderne » (p. 85-127), retrace les moments importants de la naissance de la science moderne — notamment de l'astronomie qui est pour A. Comte « plus *science* qu'aucune autre » (p. 85). Depuis Copernic jusqu'à Newton et Kant en passant par Tycho Brahé, Kepler, Galilée et Descartes, l'apport de chacun de ces auteurs, dont l'interprétation est souvent illustrée par les remarques de Pierre Duhem, est mis en relation avec les intuitions d'A. Comte. À partir de cette histoire de l'astronomie, l'A. met aussi en évidence la distinction

entre décrire et expliquer ou entre calculer et expliquer (cf. p. 114), permettant de comprendre que chez A. Comte « "l'explication positive d'un phénomène" ne peut avoir de meilleur modèle que celui que lui offre l'astronomie : "Sans aucune enquête sur sa cause ou première ou finale", puisque le principe épistémologique, qui guide à travers Kepler et Newton la science astronomique, n'est autre, selon Comte, que le "principe des conditions d'existence", qui n'implique pas nécessairement la notion de "cause" » (p. 111).

Le chap. 4, « Philosophies de la science positive » (p. 129-179), examine les philosophies respectives de Francis Bacon, Auguste Comte, Claude Bernard et Pierre Duhem, qui s'efforcèrent chacun à sa manière d'édifier la science positive. Francis Bacon, qui « rapprochait savoir et pouvoir » (p. 131), a joué un rôle déterminant dans l'histoire de la science positive par sa méthode et la place qu'il accordait à l'expérience. L'œuvre d'A. Comte tient évidemment dans ce chapitre une place incontournable et l'A. souligne « le retournement épistémologique » que Comte provoqua en faisant « de la condition "subjective" (humaine) de *socialité* la condition universelle de possibilité pour toute recherche scientifique future » (p. 147). Quant à Cl. Bernard, le fondateur de la physiologie, l'A. rappelle qu'il « s'est appuyé sur le principe positiviste fondamental, selon lequel une méthode générale identique préside à toute expérimentation, aussi bien dans les corps bruts que dans les corps vivants » (p. 156). En dernier lieu, concernant la physique, l'A. souligne la place que P. Duhem a accordée à l'histoire de la physique dans sa réflexion sur la théorie physique, et remarque que « positif, par ses origines et par ses conclusions, ainsi est présenté par Duhem son "système physique" respectant la méthode positive » (p. 165). En effet, pour P. Duhem, « la théorie physique est un système de propositions logiquement enchaînées », n'ayant pas « pour objet de fournir une explication, mais une représentation et

une classification naturelle d'un ensemble de lois expérimentales » (p. 171).

Le cinquième et dernier chapitre traite des « Philosophies scientifiques du XX^e siècle » (p. 181-257). Dans un premier point concernant « La philosophie d'Albert Einstein » (p. 186-204), l'A. décrit avant tout la théorie de la relativité en mentionnant que « la recherche d'Einstein, considérée du point de vue de la découverte, ne suivait pas l'épistémologie des empiristes. En quoi il était du côté de Comte, Duhem et Casirer » (p. 200). Dans un second point sur « Le quantique et sa philosophie » (p. 204-220), l'A. retrace l'histoire des découvertes qui ont donné naissance à la physique quantique, et elle constate qu'elle « impliquait une position épistémologique qui ne pouvait plus entrer dans une conception traditionnelle. Il était évident que les conceptions philosophiques devaient s'imposer le moins possible dans les travaux scientifiques. Et il fallait éviter de faire reposer une théorie physique sur une conception philosophique, ainsi que P. Duhem l'avait recommandé » (p. 219). Le troisième point s'arrête brièvement à « L'émergence du chaos » (p. 221-225) pour relever que « la réversibilité des lois n'est en rien contradictoire avec l'existence de phénomènes irréversibles; ce qui compte c'est de connaître les conditions initiales » (p. 224). Le quatrième point examine les rapports entre « L'inerte et le vivant » (p. 225-233), d'une part, du point de vue de la philosophie biologique, et, d'autre part, du point de vue de la philosophie cognitive pour laquelle, selon l'A., « la pensée est le propre de l'activité de la machine cérébrale; elle se complète avec le langage et tous les signes dont il use » (p. 230). Le cinquième et dernier point aborde « Le problème du temps de Hawking à Kant » (p. 234-257).

Dans sa « Conclusion épistémologique » (p. 259-267), l'A. oppose à la position épistémologique analytique — qui exclut l'imagination et « rend incompréhensible l'émergence historique de la science mais encore sa possibilité logique pure et simple » (p. 261) — la position épistémologique

kantienne, qui « permet en fait d'expliquer l'imagination scientifique ». En effet, « transcendantale est l'imagination nécessaire à l'édification de la science sur la base globale de la sensibilité » (p. 262). Car « la "synthèse transcendantale de l'imagination" fait la jonction indispensable entre la réalité empirique des phénomènes et les représentations qu'ils sont simplement pour nous » (p. 264). En somme, pour l'A., « ce que Kant nous permet de concevoir — si on veut bien accepter de le "revisiter" —, c'est une phénoménologie cognitive. Toutes les hypothèses propres au système des connaissances empiriques participent alors au double caractère théorique et observationnel. Que les termes de la description soient théoriques ou observationnels, le langage scientifique est nécessairement toujours, d'une façon ou d'une autre, "chargé de théorie"... Comprise à partir de ces points de repère formellement définis, la recherche s'oriente vers le "but" épistémologique d'expliquer ou de représenter et de prévoir, la prévision jouant le rôle de vérifier les hypothèses, dans la mesure où toujours elle confirme l'aspect procédural de l'activité scientifique comme prioritaire par rapport à son aspect purement déclaratif » (p. 264-265).

Cette conclusion manifeste clairement la position de l'A., fondamentalement kantienne dans ses principes. Cette position doit aussi beaucoup au positivisme, dans la mesure où, pour l'A., la philosophie des sciences s'appuie nécessairement « sur l'histoire des sciences en tant qu'interne » (p. 267). À cet égard, les nombreuses références à P. Duhem trouvent sans doute ici une explication.

Le lecteur doit s'attendre à trouver dans cet ouvrage, doté d'un « Index des noms » (p. 269-280), une pensée demandant une lecture soutenue.

Bernard HUBERT.

PHILOSOPHIE

Alain TORNAY, *Éléments de philosophie comparée*, t. 1, Alain Tornay (diffusion : Saint-Maurice, Éditions Saint-Augustin), 2001, 1 vol. de 304 p.

Cet ouvrage est une initiation à la philosophie, qui entend en même temps expliquer la diversité des philosophies par la présentation des différentes positions à l'occasion des grands thèmes abordés, thèmes qui constituent les têtes de chapitre.

Dans le premier chapitre, « Qu'est-ce que la philosophie ? », l'A. rappelle l'origine étymologique de la philosophie, sa double dimension spéculative et pratique et sa dignité, puisque la pensée est l'activité la plus digne de l'homme. Puis, en se référant principalement à Husserl, il montre l'enjeu culturel de la philosophie comme seule possibilité de sortir du scepticisme contemporain. Certes, cela est vrai, mais Husserl, qui a orienté la phénoménologie dans une voie idéaliste, est-il ici la meilleure référence pour une sortie du scepticisme ?

L'A. aborde ensuite le problème de l'objet de la philosophie, à partir de la définition aristotélicienne de la science, ce qui le conduit à présenter les quatre causes : cause matérielle, cause formelle, cause efficiente et cause finale. Mais l'A. nous semble tenir ensemble plusieurs problèmes qu'il faudrait davantage distinguer : celui de l'intelligibilité qui fonde la connaissance, celui de l'objet de la philosophie et celui des causes de la réalité sensible. C'est de façon assez confuse que l'A. présente les quatre causes de la *Physique* d'Aristote comme source de toute intelligibilité, et comme objet même de la philosophie. Cette même imprécision se retrouve dans la distinction des parties de la philosophie spéculative, fondée sur la distinction des trois objets : « l'être en tant que matière », « l'être en tant que vivant » et « l'être en tant qu'être ». La jonction entre les deux premiers objets laisse interrogateur.

Le développement sur Nietzsche (p. 24-29), comme philosophe de la négation de la causalité et du sens, est bien venu et permet de mettre en relief l'importance de la

philosophie comme recherche suprême de l'intelligibilité. Partant, l'A. montre l'ampleur de la crise contemporaine du sens. S'appuyant sur les arguments d'A. Camus, philosophe lucide de l'absurde, il montre quelles sont les limites de la philosophie de l'absurde. La philosophie ne saurait donc renoncer à l'intelligibilité du réel.

Dans le chap. 2, l'A. examine les rapports entre la philosophie et les sciences. Après avoir présenté quelques aspects de la science ancienne, il caractérise la science moderne par plusieurs traits : primauté de la raison, formulation mathématique, expérimentation, lois, rejet du qualitatif et de la causalité finale. Galilée est le principal représentant de cette science nouvelle. Suit une présentation de la philosophie de Descartes dont on connaît l'orientation utilitariste consacrée par la formule : « rendre l'homme comme maître et possesseur de la nature ». Il aurait été souhaitable de montrer ici le lien entre cette philosophie et la mathématisation de la physique, car le projet de Descartes est au fond de donner à cette nouvelle physique le statut de sagesse. Il aurait fallu notamment rappeler que Descartes réduit la substance corporelle à l'étendue, c'est-à-dire à la quantité, et donc à quelque chose de directement mathématisable.

Vient ensuite une présentation critique du positivisme. Les scientifiques eux-mêmes, conscients des limites de la science, voient bien l'impossibilité de la thèse positiviste. Quels sont donc les rapports entre science et philosophie ? Le contenu des p. 60-64 est un peu décevant, si ce n'est la citation d'un texte de J. Maritain qui montre quels sont les présupposés métaphysiques du savant. Précisément, il aurait été intéressant de poursuivre avec J. Maritain qui a abondamment parlé de la complémentarité de la philosophie et de la science. Enfin l'A. aborde le problème de la finalité de la science moderne.

Le chap. 3 donne un bon aperçu de la philosophie grecque, laquelle s'est constituée autour du problème du devenir et de l'être. C'est en effet entre Héraclite et Parménide

que Platon, puis Aristote, ont élaboré leur philosophie et ont forgé leurs concepts. Si le problème du devenir relève d'abord de la philosophie de la nature, en revanche les notions élaborées pour le résoudre ont une portée métaphysique. Nous noterons seulement une imprécision concernant la notion de puissance passive. L'A. donne comme exemple l'enfant qui reçoit l'enseignement du maître. Ce n'est pas un bon exemple car l'enfant n'est pas passif devant le maître comme le serait une matière qui reçoit une forme. L'acquisition du savoir chez l'enfant se fait par la puissance rationnelle qui est une puissance active, même si elle a besoin du maître pour passer à l'acte de savoir les mathématiques, par exemple. La puissance active du maître est d'un degré supérieur parce qu'il n'a pas besoin d'aide pour passer à l'acte de connaître les mathématiques.

Dans le chap. 4, intitulé « La structure du vivant », l'A. commence par donner les caractéristiques du vivant et par distinguer les trois degrés de vie : vie végétative, vie animale et vie humaine. Il justifie ensuite l'approche philosophique du vivant par rapport à l'approche biologique, en disant que la première correspond à une démarche métaphysique (p. 105). Plutôt que de métaphysique, ne faut-il pas parler ici de philosophie de la nature ? On constate, là encore, quelle est l'option épistémologique de l'A. et son attrait pour la métaphysique, même pour traiter de questions de philosophie de la nature. Or la philosophie de la nature saisit un plan ontologique, et c'est à elle d'analyser l'être mobile qu'est ici le vivant. Cette option de l'A. colore tout le chapitre, puisqu'il s'intéresse essentiellement au rapport de l'âme et du corps. Une approche plus fidèle à la philosophie de la nature aurait supposé de commencer par l'analyse du vivant. Il est cependant exact que, du point de vue de la philosophie comparée, la question du rapport de l'âme et du corps est première.

Sur cette question, l'A. expose d'abord le dualisme platonicien fondé sur l'affirmation d'une unité accidentelle entre l'âme et le corps. Avec Descartes, le dualisme

se trouve fondé sur l'opposition entre le corps-machine et la substance pensante. L'A. renvoie dos-à-dos la thèse matérialiste et la thèse spiritualiste. Il présente ensuite la thèse aristotélicienne fondée sur l'hylémorphisme. Cette présentation est fidèle à la pensée d'Aristote. L'auto-mouvement qui est caractéristique du vivant conduit à reconnaître que la forme du vivant est originale : c'est une âme. L'âme est vraiment ce qui organise le vivant et ce par quoi il agit. Enfin l'âme humaine est intellectuelle, et donc subsiste indépendamment de la matière, bien que sa nature complète nécessite l'union au corps, tout ceci trouvant un accord avec la révélation chrétienne de la résurrection des corps.

Le chap. 5 aborde le problème de l'évolution des espèces. L'A. y fait preuve d'une bonne information scientifique, et son analyse le conduit à poser le débat classique entre mécanisme et finalisme. Cependant, la teneur philosophique de ce chapitre est assez faible. Les notions de nécessité, hasard, mécanisme, finalité et évolution ne sont pas assez analysées au plan d'une philosophie de la nature. Les données scientifiques sont prises comme informations, sans être resituées dans une perspective épistémologique qui permettrait d'en saisir les limites, de manière à les confronter aux données correspondantes de la philosophie de la nature. Nous regrettons aussi qu'il n'y ait pas un exposé de la thèse classique de la complémentarité de la nécessité matérielle et de la finalité, telle qu'on la trouve chez Aristote en *Physique* II, 9. De même l'A. dit peu de choses de la façon dont la fin est présente dans l'agent. De plus, il aurait fallu tenir compte des critiques philosophiques faites à la notion de finalité, comme celles de Spinoza.

Dans le chap. 6, l'A. présente la conception réaliste de la connaissance sensible, et, en regard, les conceptions opposées que sont le relativisme et l'idéalisme cartésien ou kantien. Il souligne l'intérêt de l'approche phénoménologique de M. Merleau-Ponty. Nous pouvons cependant regretter qu'il n'y ait pas un exposé plus précis de la

PHILOSOPHIE

connaissance sensible. En effet, l'A. ne montre pas assez en quoi consiste le processus de la connaissance sensible. Il aurait fallu notamment expliquer le rôle de la forme sensible — *species sensibilis* — reçue par le sens, et qui ne se réduit pas à la modification de l'organe.

Le chap. 7 rend compte de la connaissance intellectuelle. On y retrouve les grands thèmes de l'analyse aristotélicothomiste : union intentionnelle du connaissant et du connu ; abstraction de la forme intelligible à partir du sensible ; affirmation de ce que l'objet de la connaissance est la chose connue, non l'idée ; distinction de l'intellect agent et de l'intellect patient. Remarquons cependant qu'il y a une certaine imprécision au sujet de la notion de forme intelligible, notion dont use l'A. dans la composition hylémorphique (p. 203), qu'il voit dans l'intellect au titre de ce qui est connu (p. 208), et également au titre de *species* (p. 212). Il faudrait préciser le sens de cette forme intelligible dans ces différents cas. Ne vaudrait-il pas mieux dire que l'objet de l'intelligence est l'essence, ce qui inclut pour les corps la matière non désignée ? Cette essence abstraite n'existe comme telle que dans l'intelligence. Enfin la *species* n'est pas ce qui est connu, mais ce au moyen de quoi l'essence est connue.

L'A. étudie ensuite les trois opérations de l'intelligence : la simple appréhension, le jugement et le raisonnement.

La deuxième partie du chapitre, intitulée « la philosophie de la représentation », montre qu'il y a une continuité qui va de Duns Scot et Ockham jusqu'à Nietzsche, en passant par Descartes, Hume et Kant. En effet la rupture avec la chose est consommée et conduit à la rupture avec la notion même de vérité. Heidegger a analysé cette rupture et a tenté de faire retour à l'être.

Le chap. 8 aborde la question de la relation à autrui. L'A. y expose la conception d'Aristote sur l'amitié, puis les conceptions de Hegel, Jean-Paul Sartre, Emmanuel Lévinas et Gabriel Marcel. L'exposé sur Aristote passe un peu à côté de toute la richesse que contient la célèbre formule : « l'ami est

un autre soi-même » (*Éthique à Nicomaque*, 1170 b 6). C'est pourtant là la clé qui permet d'envisager une connaissance de l'autre qui soit à hauteur de la connaissance de soi, ce qui semble bien être la préoccupation majeure des philosophes modernes sur la question, comme le montre l'A. (au sujet de la connaissance de l'autre, cf. J. MARTAIN, *Court traité de l'existence et de l'existant*, chap. 3, dans *Œuvres complètes*, vol. 9, Fribourg [Suisse], p. 83-85).

Ainsi cet ouvrage apparaît-il comme une introduction sérieuse à la philosophie thomiste, avec les limites inhérentes au manuel. L'A. y fait un effort honnête de comparaison des positions philosophiques, avec le souci permanent de montrer la supériorité et la nécessité de la philosophie réaliste. Nous avons souligné cependant, à plusieurs reprises, que la perspective de la philosophie de la nature est insuffisante. Cet ouvrage mérite néanmoins une place honorable dans l'effort plus que jamais nécessaire pour présenter la pensée thomiste et sa capacité de dialogue avec les différentes philosophies.

Michel FERRANDI.

Louis MARIN, *Pascal et Port-Royal*, Recueil établi par Alain Cantillon, « Bibliothèque du collège international de philosophie », Paris, PUF, 1997, 1 vol. de 424 p.

Ce volume est un recueil posthume de vingt articles de Louis Marin parus entre 1976 et 1993, et qui sont comme les multiples prolongements de sa grande thèse (*La Critique du Discours, Sur la Logique de Port-Royal et les Pensées de Pascal*, Paris, Minuit, 1975). C'est assurément une heureuse initiative d'avoir ainsi regroupé ces textes, souvent publiés dans des revues peu diffusées ou des collectifs aujourd'hui difficilement accessibles, car leur auteur fut un des meilleurs connaisseurs français du mouvement port-royaliste, et un de ses interprètes les plus audacieux et les plus féconds.

Pascal demeure pour L. Marin un objet d'étude privilégié : les sept articles qui

ouvrent le recueil lui sont donc exclusivement consacrés. Les deux premiers élucident le statut du texte des *Pensées* et la signification de l'écriture fragmentaire de Pascal; les cinq suivants, regroupés sous le titre « La force du discours », sont consacrés au style et à la rhétorique, en tant qu'ils sont à la fois des caractéristiques essentielles des textes pascaliens, et des objets cardinaux de la réflexion menée dans ces textes. Ces études donnent lieu à des commentaires de bon nombre de fragments, canoniques ou plus méconnus, des *Pensées*.

Les articles suivants abordent des questions, des auteurs et des domaines si divers qu'il serait vain de vouloir les présenter tous ici, même de façon sommaire. Parmi les textes marquants, signalons de nombreuses analyses de la *Logique* d'Arnauld et Nicole; un commentaire du *Traité de la comédie* de ce dernier; une étude des discussions entre Le Maître de Saci et Barcos à propos de la traduction de la Bible en français; des méditations sur le statut du portrait et les tableaux de Philippe de Champaigne, parmi lesquelles une magnifique interprétation du saint Jean-Baptiste du musée de Grenoble; et pour finir, une série de recherches sur la façon dont, à la manière par exemple de Racine dans son *Abrégé de l'histoire de Port-Royal*, les port-royalistes ont entrepris d'écrire leur propre histoire en un mouvement de « fondation » original.

L'intérêt de ce copieux ouvrage tient en premier lieu aux lumières qu'il apporte sur son objet, Port-Royal. L. Marin montre d'abord l'unité profonde de ce mouvement dont les multiples facettes et les nombreux auteurs se rejoignent dans des problématiques communes qui conservent tout leur intérêt pour le lecteur contemporain : c'est par exemple le cas du thème de la représentation qui traverse tout ce livre et constitue le foyer de la réflexion de l'A. Mais ce dernier fait aussi apparaître la profonde diversité des auteurs port-royalistes, de leurs préoccupations et des domaines qu'ils abordèrent. Cet ouvrage montre ainsi, s'il en était encore besoin, qu'on

aurait bien tort de réduire « Port-Royal » au seul « jansénisme », et l'activité intellectuelle des port-royalistes à des défenses répétitives et dogmatiques de l'*Augustinus*. La thèse n'est certes pas nouvelle, mais elle est ici exposée avec une vigueur et un bonheur rares qui tiennent sans doute à la manifeste proximité intellectuelle entre L. Marin et les auteurs qu'il étudie.

Ceci nous mène aux questions de méthode. Deux points retiennent ici particulièrement l'attention. Tout d'abord, en raison de cette proximité entre l'A. et son objet d'étude, certains textes de ce recueil jettent les bases de ce que l'on pourrait appeler une « théorie port-royaliste de Port-Royal », puisque les thèses des auteurs étudiés sont souvent éclairées au moyen de leurs propres principes : par exemple, c'est en utilisant la théorie du signe, développée dans la *Logique*, que l'A. fait apparaître les enjeux des discussions entre les traducteurs de la Bible de Saci. Le deuxième trait marquant d'ordre méthodologique est le caractère réellement « pluridisciplinaire » de ce recueil : une fois n'est pas coutume, la rencontre entre les disciplines dépasse ici le stade de la déclaration d'intention, et l'A. s'y entend pour utiliser et enrichir les unes par les autres les ressources de la philosophie, de la linguistique, de la théorie littéraire, et de l'histoire de l'art et de la pensée. Fécondés par l'érudition de l'A. et son euphorie herméneutique, ces deux choix de méthode convergent pour faire apparaître l'actualité intellectuelle des problématiques port-royalistes.

Une précision s'impose toutefois pour finir, sur une question qui relève plus du goût de chacun que du fond de l'ouvrage, mais qui peut aussi avoir son importance. La tonalité de l'ensemble est très « années 70 » — ce qui constitue un compliment sous la plume du recenseur, mais peut aussi bien être un obstacle pour d'autres lecteurs : appel constant aux sciences humaines et plus particulièrement à la linguistique; attention soutenue à tout ce qui relève de la sémiotique et de la structure; intérêt prononcé pour l'inachèvement, la « détotalisation »

PHILOSOPHIE

et l'impossible clôture de la signification ; peu de soin accordé à l'élégance du style et au classicisme de la syntaxe ; audace, voire effervescence, théoriques qui ne se soucient pas toujours de la vraisemblance des hypothèses. Tout ceci peut déplaire. Le mieux sera donc de conclure cette recension par un échantillon qui permettra à chacun de tester s'il tolère cette façon d'écrire. Dans un bel article consacré à l'étude de la rhétorique pascalienne dans *De l'art de persuader*, on trouve cette définition de l'expression « fin de siècle » (p. 157) : « Fin-de-siècle ne saurait coïncider synchroniquement avec la fin d'un siècle ou d'une époque historique, marquée à son début et à son terme par quelque événement éclatant ou choisi pour être tel. L'expression dans son application signalerait plutôt une affection, sinon une maladie de la représentation, le radical défaut du régime de la mimésis, de sa logique et de son économie : elle nommerait la mélancolie d'un savoir dont la triomphale puissance est frappée, à la mesure même de sa souveraineté dans l'ordre de l'esprit, par la passion de l'infini et par le double effet, pathétique et esthétique, de ses deux "idées" (au sens kantien du terme) : celle de la mort et celle de la violence, à travers lesquelles l'infini révèle, dans la pensée, la neutralisation de toute limite et l'absolu de la totalité. La mélancolie de l'esprit de connaissance découvrirait le symptôme de la radicalité pathétique de son mal dans la vertigineuse réconciliation de l'infini et de la totalité sous l'in-défini qui renverrait à la "relève" monotone de toute limite, ou sous l'absolu (*ab-solutus*) qui désignerait l'effet d'une déliaison inexorable : pathos de la connaissance dans le comble inépuisable et la puissance impériale de ses présentations du réel. »

L'ouvrage se termine par un index thématique très soigné et détaillé.

Denis MOREAU.

Simone D'AGOSTINO, *Dall'atto all'azione, Blondel e Aristotele nel progetto de « L'Action »* (1893), Prefazione di P. Henrici, Premio Bellarmino 1999, « *Analecta Gregoriana*, 279 », Rome, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1999, 1 vol. de 504 p.

Simone D'Agostino s'intéresse au développement de la pensée de Maurice Blondel, à partir de la note brève du 5 novembre 1882 jusqu'au fruit mûr de *L'Action* en 1893. Il manifeste l'éclairage mutuel de la notule et du maître ouvrage, et montre comment Aristote a été lu et critiqué, cité et commenté de façon très personnelle. Cette étude attentive conduit vers la profondeur de la philosophie blondélienne et en souligne l'importance pour une bonne compréhension de la pensée contemporaine.

L'analyse, à la fois historique et structurale, de la *Première notule* introduit la recherche ; elle présente les textes d'Aristote auxquels le feuillet renvoie, les thèmes qu'ils évoquent et la réflexion qu'ils suscitent pour la thèse sur *L'Action*.

L'examen approfondi de la notule et du maître ouvrage comporte deux parties. La première remonte aux sources. M. Blondel a été initié à la philosophie d'Aristote, déjà au lycée, par Alexis Bertrand, qui a privilégié certains points, comme la hiérarchie des êtres, les facultés de l'âme, l'immanence du plaisir à l'acte, la relation entre l'intelligence et l'imagination, la preuve de l'existence d'un premier moteur immobile ; mais il a introduit ces éléments dans son propre système de pensée, formé à l'école de Leibnitz et de Maine de Biran. Pour lui, l'âme est essentiellement une force qui se meut elle-même, se possède elle-même pour se déterminer librement, et se connaît elle-même. À l'École Normale Supérieure, M. Blondel a complété ses connaissances avec *l'Essai sur la métaphysique d'Aristote* de Félix Ravaisson qui a interprété le Stagirite d'une manière originale : il a tenté de montrer l'unité de la pensée et de l'être, de l'idéal et du réel, du sujet et de l'objet ; il a traité de l'action d'une façon vraie et propre. M. Blondel s'est lié d'amitié avec son

maître Léon Ollé-Laprune. Il doit beaucoup à ce grand moraliste : l'*Essai sur la morale d'Aristote* a modelé des aspects importants de sa philosophie, marquée par un humanisme harmonieux qui va à la vérité « de toute son âme ». De son professeur Émile Boutroux, il a reçu une méthode rigoureuse en matière d'études historiques, puisée chez Aristote certes, mais formulée avec une saveur kantienne héritée de Jules Lachelier. Il recourra à cette méthode pour objectiver la relation entre l'être de l'action et la connaissance.

Chacun des auteurs précités, et encore Emmanuel Joyau et Paul Janet, s'interrogeaient au sujet du dualisme de la nature et de l'esprit, du réel et de l'idéal, de l'individu et de l'universel, du déterminisme et de la liberté, qu'ils lisaient chez Aristote et cherchaient à dépasser. S'il partageait le même intérêt, M. Blondel n'a souscrit à aucune des solutions élaborées par ceux qui ont été ses maîtres et ses amis. Dès 1882 il note : « Renverser l'ordre d'Aristote, qui, au reste, est bon aussi, dans un sens » (*Première notule*), c'est-à-dire comprendre que l'action est aussi bien antérieure que supérieure à la connaissance qui est une conséquence de l'action, inadéquate à l'action. Ce que l'on connaît mieux est ce que l'on fait. Il reste vrai que pour bien agir, il faut bien penser; mais il est plus vrai que pour bien penser, il faut bien agir. Le bien, l'un et le vrai sont dans l'action, et l'être de l'homme se réalise dans l'agir. Nous aimons notre acte parce que nous aimons notre être, et l'œuvre est d'une certaine manière l'agent en acte. Notre bonheur est dans l'acte. M. Blondel propose de passer de la science de l'« ouïe » à celle de la pratique qui a pour objet nécessaire l'obligatoire, le devoir, pour objet contingent l'expérience humaine, et pour fin la réalisation effective de l'acte. La doctrine de l'action fonde la logique du tiers admis. Ni la matière ni la forme n'est principe d'individuation, pas davantage le composé de matière et de forme, puisqu'il est fait des deux. Il est *un* en vertu d'un lien substantiel. Le *vinculum substantiæ* est l'acte déterminé qui individue le composé, en fait

une substance réelle et connaissable, unit la substance à ses accidents propres, et l'intelligence à la sensibilité.

La deuxième partie examine les œuvres, spécialement *L'Action*, fleur épanouie de la semence de la *Première notule*. M. Blondel procède à une relecture originale d'Aristote, à partir, à travers et avec les philosophes de son temps, et donc dans l'aura des problématiques du kantisme et de la morale chrétienne qui ont marqué son époque. Dans ce contexte, le problème philosophique par excellence est l'action, parce qu'elle réconcilie la nature et l'esprit, le réel et l'idéal, l'individu et l'universel, le déterminisme et la liberté, la connaissance et le vouloir. Le vécu est la matière privilégiée de la science de la pratique dont la conclusion doit être d'agir. « Je veux quelque chose » conjoint le voulu, l'objet de mon vouloir, et le volontaire, le dynamisme qui a sa source dans ma volonté. L'action est la synthèse de la volonté voulue et de la volonté voulante; elle réalise la volonté voulue, en conformité ou non avec la volonté voulante qui l'anime de l'intérieur quoi qu'il en soit. Lorsque *je ne veux pas quelque chose*, en réalité *je veux ne pas vouloir quelque chose*.

La science moderne, avec ses démarches et ses antinomies, a retenu l'attention de M. Blondel. Qu'il s'agisse de la synthèse *a posteriori* des sciences empiriques, ou de la synthèse *a priori* des sciences mathématiques, le scientifique présuppose toujours une unité supérieure à la somme des éléments qui composent le tout, unité dont il ne peut rendre compte du seul point de vue de sa science. Pour qu'une vérité ou une réalité soit connue, il est nécessaire de supposer un principe intérieur d'unité, un lien de perception et d'organisation immanent à la diversité des parties, un centre de regroupement imperceptible aussi bien aux sens qu'à l'imagination mathématique, une action originale qui échappe à la connaissance positive au moment même où elle la rend possible, en un mot une subjectivité.

L'acte subjectif d'où naît la vie consciente demeure un indéterminé pour les sciences, parce qu'il est leur déterminant. Dès lors,

PHILOSOPHIE

une science différente des sciences exactes est nécessaire au titre de leur possibilité même, une science proportionnée à l'objet concret qu'est l'agir, plus précisément le faire. L'œuvre a cette grandeur de dévoiler à son auteur sa propre personnalité; et l'histoire, celle de révéler les vérités éternelles et de les affirmer. La réflexion, ce rapport, dans la conscience, des parties contrastantes entre elles et avec le tout, ne subsiste pas en soi et par soi, mais vient de l'action, et y retourne d'une manière neuve. La pensée n'est jamais adéquate aux conditions antécédentes et subséquentes qui la dépassent et la surprennent. Il y a une inadéquation fondamentale entre la pensée et l'action qui lui est antérieure et supérieure.

La conscience, comme la substance, admet les contraires, mais n'a pas de contraire. La réalisation d'un contenu de conscience comporte toujours la non-réalisation d'autres contenus. La privation signifie aussi bien le réalisable réalisé que le réalisable non réalisé du fait de la décision prise. L'un des contraires est choisi, l'autre rejeté, sans qu'il y ait jamais possession ou privation absolue de l'un des deux. Voilà l'action. L'idéal conçu est dépassé par l'opération réelle qui l'effectue, et la réalité ainsi obtenue est dépassée par l'idéal toujours renaissant. Cela tient au fait que la possession réelle qui fait suite à la décision n'est pas identique au contenu qui précède la privation. En effet, avant d'être décidés, les réalisables se situent sur le même plan. Avec la pensée réfléchie qui prélude à la décision, ils sont d'abord opposés, selon l'orientation de la liberté, puis tranchés, non simplement comme réalisé et non réalisé, mais comme réalisable réalisé et réalisable non réalisé. La privation met l'accent sur leur caractère de réalisable.

M. Blondel s'est proposé de tracer une voie médiane entre l'intellectualisme aristotélicien et la dichotomie des facultés du kantisme. L'assertion « le bien est dans l'action » atteste que la valeur morale de l'agir dépend des œuvres et non de la théorie. L'affirmation « l'un est dans l'action » certifie que l'action, parce qu'elle

porte l'intention à l'exécution qui l'incarne concrètement, domine la division entre la théorie et la pratique. L'action est ce que l'homme doit faire pour accomplir sa propre liberté. Or il n'y a de liberté qu'en se soumettant au déterminisme de la nature. C'est pourquoi l'unité de la volonté et l'identité de la personnalité se conquièrent, grâce à l'effort consenti pour unifier dans une unique intention les tendances vitales divergentes de l'organisme, en mortifiant les mouvements qui tendent d'une façon ou d'une autre à leur propre réalisation. L'action, c'est l'intention vivant dans l'organisme et modelant les énergies obscures dont elle avait émergé, la synthèse qui regroupe en un unique faisceau toutes les puissances partielles de la conscience et les associe pour les soumettre à l'unique motif librement choisi. L'action unit l'intention et l'exécution, la liberté et le déterminisme, les puissances et l'acte. Par la médiation de l'action, l'homme progresse vers sa perfection. Pour y parvenir il doit transporter le centre d'équilibre de son activité humaine au-delà d'une synergie individuelle, dans une communauté de vie et d'action. Nous n'agissons jamais pour nous tout seuls, pas plus que par nous seuls.

L'ouvrage s'achève avec une bibliographie fournie et trois appendices précieux, consacrés à la publication de la *Première notule*, de la *Note complémentaire* jusqu'ici inédite, et du registre des prêts de M. Blondel à la bibliothèque de l'École Normale Supérieure, entre le 20 novembre 1881 et le 27 juillet 1884.

sr Louise-Marie ANTONIOTTI, o.p.

Philippe CAPELLE, *Philosophie et théologie dans la pensée de Martin Heidegger*, « Philosophie & théologie », Paris, Cerf, 1998, 1 vol. de 288 p.

En métaphysique, nous le savons depuis longtemps, il est difficile de penser à l'*ens* sans trouver tout à ses côtés l'*esse*. L'*ens* est *habens esse*. Et, nous le savons également,

de l'esse à l'*ipsum purum esse* il n'y a plus loin. De la métaphysique à la théologie il n'y a qu'un pas, et c'est l'histoire de ce pas que retrace ce livre; une histoire qui ressemble vite à une danse pour laquelle un pas en avant se paye de trois en arrière. P. Capelle montre que « la relation *philosophie-théologie* [...] ne fait pas simplement l'objet d'une thèse de Heidegger : elle s'atteste comme organique à l'ensemble de sa pensée » (p. 241). Il en distingue néanmoins trois topiques : philosophie et théologie scripturaire, philosophie et onto-théologie, pensée de l'Être et attente de Dieu.

Deux parcours s'offrent alors au lecteur. Une première partie expose avec précision les trois topiques en question. À chacune d'entre elles, l'A. ajoute une série d'objections précieuses pour celui qui cherche à comprendre Heidegger. Après avoir montré que ces trois topiques coexistent dans toute l'œuvre du philosophe, une seconde partie nous en propose la lecture diachronique, celle-ci permettant de mettre en évidence les moments fondamentaux (« l'enracinement catholique » [§ 10], puis « la venue "protestante" à la facticité » [§ 17], et enfin « la radicalisation ontologico-temporale de la transcendance » [§ 21]) qui jalonnent son œuvre et déploient cette unique problématique. Ces deux chemins se rejoignent dans l'analyse finale du thème du retrait, ce à quoi aboutit finalement l'attente du Dieu : « Ce qui demande à être pensé se détourne de l'homme. Il se retire devant lui » (*Was heisst denken?*, cité p. 230). « L'affaire de la pensée est ailleurs : dans la proximité auprès de ce qui se retire, qui impose donc la pensée du retrait et, du même coup, le penser en retrait » (p. 229-230). Une annexe vient terminer l'ouvrage par une chronographie intégrale des textes, cours et séminaires de Heidegger.

Ce livre passionnant nous montre ainsi comment, progressivement et sous une influence luthérienne, le *Sein* se sépare du *das Seiende* et donc du *Dasein* pour aboutir à l'isolement de Dieu et de l'Être. Tout est séparé, Dieu se retrouve du côté des affects secondaires (donc voué à disparaître

de la métaphysique et, plus généralement, de la pensée), et l'Être du côté de la pensée impuissante et encombrée de *logos*. É. Gilson y voyait « un cas de plus, où le philosophe décide de s'évader des limites de l'étant, c'est-à-dire de l'essentialité de l'essence, pour s'engager courageusement sur le chemin déserté de l'être. Il s'aperçoit alors bientôt que ses pas se perdent dans le brouillard et que lui-même n'est plus tout à fait sûr s'il marche. Pourtant, il le sait, c'est bien là que doit se tenir un vrai philosophe. Pour y rester au-delà de sa métaphysique, saint Thomas prie; Heidegger s'occupe d'autre chose ou écrit des commentaires sur Hölderlin » (Étienne GILSON, *L'Être et l'essence*, Paris, Vrin, 1962, p. 377). Et c'est, tout à la fois, ce courage, ce brouillard et cette angoisse, que décrit l'A. au fil de ces deux grands parcours.

Vincent KLEIN.

Jaroslav KUPCZAK, *Destined for Liberty, The Human Person in the Philosophy of Karol Wojtyla/John Paul II*, Introduction by Michael Novak, Washington, D.C., The Catholic University Press of America, 2000, 1 vol. de XXIV-174 p.

Ce livre se propose de rendre compte des écrits philosophiques du pape Jean-Paul II avant son accession à la chaire de Rome en 1978. Comme tel, il sert aussi d'introduction aux publications et prises de position du pape actuel, avec une référence particulière à sa « philosophie de l'homme ». L'A., qui est un dominicain polonais, présente non seulement les livres de Karol Wojtyla, mais aussi ses articles et cours d'université auxquels le public anglophone peut donc avoir accès pour la première fois.

J. Kupczak décrit brièvement la double inspiration originale des réflexions philosophiques du pape : son étude de la métaphysique thomiste au séminaire de Cracovie; et sa rencontre comme jeune prêtre avec l'œuvre de Max Scheler, philosophe allemand du début du xx^e siècle, disciple d'Edmond

PHILOSOPHIE

Husserl. Dans un chapitre intitulé « Premiers écrits », l'A. montre comment le pape a scruté la pensée de Scheler que les cercles catholiques à l'époque considéraient d'un œil favorable comme un allié potentiel face à Emmanuel Kant. Le pape s'est inspiré de la « méthode phénoménologique » qui entend décrire la réalité de la manière dont la personne humaine en fait l'expérience. Dans sa thèse d'habilitation (1951-1953) (qui examine et finalement rejette la possibilité d'une compatibilité entre la pensée de Scheler et l'éthique chrétienne), comme dans les cours de philosophie morale donnés à l'université de Lublin (1954-1957), apparaissent déjà des thèmes qui figureront plus tard dans l'enseignement pontifical de Jean-Paul II : le rôle normatif de la conscience; la nécessité d'intégrer les notions de devoir et de valeur au sein d'un système éthique; la métaphysique comme fondement nécessaire de l'éthique... L'A. explique comment la phénoménologie est avant tout pour le pape une méthode, une invitation à considérer l'expérience humaine concrète, d'aussi près que possible. En effet, dans le domaine des idées, c'est à la doctrine éthique de saint Thomas d'Aquin que K. Wojtyła se réfère largement, contre l'émotivisme de Scheler et le formalisme de Kant. Cependant, la suggestion apparente qu'une action est moralement bonne, à parler formellement, en tant qu'elle a la capacité d'améliorer la volonté humaine (cf. p. 38-41) pourrait être un point de divergence d'avec saint Thomas.

Le chapitre concernant la « Méthodologie » tente de décrire plus précisément comment le pape approche les questions philosophiques. Selon l'A., Jean-Paul II a développé, grâce à sa découverte de la phénoménologie, une méthode philosophique personnelle qui comporte deux moments : l'« induction » et la « réduction » (p. 70 s.). L'induction semble signifier ici le processus qui consiste à isoler, dans la masse des expériences humaines, les expériences les plus fondamentales et universelles. La réduction correspond alors à la recherche des principes de ces expériences dans l'homme.

Il aurait été utile d'illustrer les considérations vraiment abstraites de ce chapitre par un plus grand nombre d'exemples concrets, ou de mieux montrer en quoi cette méthode diffère d'autres approches possibles des questions philosophiques.

Les deux chapitres consacrés au *magnum opus* du pape, *Personne et Acte*, sont sans doute les plus riches. Selon l'A., K. Wojtyła tente d'y réaliser la tâche du philosophe chrétien contemporain, telle qu'il l'a décrite en 1961 : « Compléter le concept traditionnel de *persona humana* par une théorie de la conscience » (p. 96). Deux formes de conscience sont à distinguer : la conscience de sa propre subjectivité, et la conscience « non intentionnelle » (ce qui semble signifier « non conceptuelle ») de ce qui a été compris conceptuellement. Nous ne connaissons pas nos actes et leur valeur morale simplement comme objets, souligne le pape; nous les connaissons également par la conscience. La personne se reconnaît elle-même comme cause efficiente de ses propres actes, et donc comme bonne ou mauvaise. Pour K. Wojtyła, semble suggérer l'A. à un certain moment (p. 104), la personne humaine est constituée comme personne par sa capacité à expérimenter sa propre subjectivité. Deux autres concepts clés sont évoqués dans ces pages : la « transcendance », c'est-à-dire la maîtrise consciente que la personne humaine exerce envers tous les objets possibles de choix, et même envers sa propre volonté; et l'« intégration » qui signifie le contrôle conscient par l'agent humain des instincts psychiques et somatiques qui, par nature, tendent à échapper au domaine de l'action libre. La comparaison que l'A. établit entre les analyses de K. Wojtyła et celles de saint Thomas, concernant l'agir humain, aurait sans doute été plus fructueuse, s'il avait pris en compte ce que saint Thomas enseigne au sujet de la connaissance de l'âme par elle-même, et de la connaissance par connaturalité dans le jugement pratique.

Le style de l'A. exige du lecteur la plus grande attention. Cela est dû, sans doute en grande partie, à la difficulté des textes

qu'il commente, mais aussi au fait qu'il écrit dans une langue étrangère : certaines constructions sont défectueuses ou partiellement inintelligibles (cf., par ex., la fin de la citation, p. 106). On aurait parfois souhaité une discussion plus détaillée de certains concepts clés. Ceux-ci en effet restent en partie métaphoriques (cf., par ex., la fonction « réflexive » de la conscience, p. 96-97), ou bien obscurs, comme la signification précise des connaissances et volitions « non intentionnelles » (p. 97; 115-116). Cela dit, le lecteur persévérant retirera de cet ouvrage une approche renouvelée des questions chères à Jean-Paul II et de ses convictions. L'A. lui-même considère que la philosophie du pape va « au-delà du thomisme » (p. 57). Ne serait-il pas plus juste de voir dans les écrits philosophiques de K. Wojtyła une série de méditations sur l'expérience humaine, qui, intégrées au sein de la *philosophia perennis*, en accroîtraient sans doute la vitalité tout en bénéficiant elles-mêmes de la précision scientifique si caractéristique du thomisme ?

fr. Thomas CREAN, o.p.

Rossella SPINACI, *Verità e Riferimento nel pensiero di K.O. Apel e H. Putnam*, « Consiglio Nazionale delle Ricerche, Centro di Studio sulla Filosofia Contemporanea, 84 », Napoli, Loffredo Editore, 2001, 1 vol. de 276 p.

Ce livre est un véritable tableau de la philosophie contemporaine. Comme tout bon tableau, il a un centre autour duquel les figures tiennent en équilibre : la notion de vérité et celle de référence. Les deux personnages représentent chacun les deux continents les plus touchés par le *linguistic and pragmatic turn*. L'Amérique pour Hilary Putnam, l'Occident pour Karl Otto Apel. Tout le monde, du moins sur ces deux continents, semble d'accord pour affirmer que la vérité-correspondance (le bon vieux schéma que l'on enseigne encore dans les lycées) est une figure périmée et qu'il faut

en chercher une autre. C'est ce qui rassemble ces deux penseurs : reposer à nouveaux frais la question des trois éléments fondamentaux de la vérité : le réel, la pensée et le langage.

Le livre commence, après une très brève introduction, par une mise au point commune. Tout le premier chapitre, en effet, est consacré à l'étude de la conception sémantique propre à chacun de nos deux penseurs. C'est, sans doute, la partie la plus difficile à comprendre dans son détail, tant l'examen y est précis. L'A. interroge successivement K. O. Apel et H. Putnam, leur demande de définir (et cela prend du temps) ce qu'est la signification. La majeure partie de ce chapitre s'applique à préciser la manière selon laquelle chaque penseur met en rapport le couple *intention-extension* (ou *compréhension-étendue*), et montre comment la position classique (Port-Royal), qui affirme que l'extension est définie par l'intention, se trouve mise à mal.

La suite du livre est composée de deux autres chapitres exposant successivement le réalisme de H. Putnam (« *Realismo e intenzionalità nel pensiero di H. Putnam* » [p. 72-157]) et le projet de fondation ultime de la philosophie première chez K. O. Apel (« *Evidenza, consenso e fondazione ultima nella filosofia di K. O. Apel* » [p. 159-237]). L'étude sur H. Putnam s'appuie essentiellement sur le livre *Raison, vérité et histoire* (Paris, Éditions de Minuit, 1984, cf. H. PUTNAM, *Reason, Truth and History*, New York - Cambridge, Cambridge University Press, 1981) qui développe les exemples célèbres tels que les Terres Jumelles, les cerveaux dans la cuve, ou encore la fourmi qui écrit CHURCHILL sur le sable... afin de montrer l'absence de « lien magique » entre la chose et la représentation mentale que nous pouvons en avoir. Quant à l'étude sur K. O. Apel, elle fait principalement référence à *Faillibilismus, Konsenstheorie der Wahrheit und Letztbegründung* (Frankfurt, Suhrkamp, 1987).

Lorsque, au début de cette recension, nous disions que ce livre est un véritable tableau de la philosophie contemporaine,

PHILOSOPHIE

nous sous-entendons qu'aux côtés de K. O. Apel et H. Putnam se pressait une foule de références à Peirce, Wittgenstein, Habermas, Dummett, Kripke, ou encore Tarski... autant de références qu'il n'est pas facile de maîtriser sans une étude aussi minutieuse et patiente. Et il suffit de jeter un œil sur les dix-sept pages de bibliographie pour se convaincre que, si l'extension ne définit pas l'intention, les deux n'en sont pas moins liées de manière impressionnante dans ce livre. On en sort convaincu que la philosophie analytique n'est pas une simple mode venant des anglo-saxons, mais un réel effort de pensée qu'il convient de situer dans son contexte. Que l'on relise l'une des premières pages de *Raison, vérité et histoire* : « Les conceptions actuelles de la vérité sont aliénantes, elles nous font perdre une partie ou une autre du monde et de nous-mêmes » (p. 9), et l'on comprendra assez vite l'importance et l'enjeu du débat relatif aux notions de vérité et de référence, dans la philosophie du vingtième siècle.

Vincent KLEIN.

Maurice ABIVEN, Claude CHARDOT et Robert FRESCO, *Euthanasie, Alternatives et controverses*, Préface du Pr B. Glorion, Paris, Presses de la Renaissance, 2000, 1 vol. de 324 p.

Ce livre est la synthèse des débats sur l'euthanasie et les conditions du mourir d'un groupe de travail réuni sous le parrainage de la Société française de psychoncologie. L'oncologie étant l'autre nom de la cancérologie, les débats sont essentiellement portés par des soignants, l'objectif général de l'ouvrage étant de savoir « comment se pose aujourd'hui en France, pour les médecins et les autres soignants, la question de l'euthanasie » et « à quoi correspond la demande "au lit du malade" et non dans des "discussions de salon" » (p. 13). L'objectif se décline en douze chapitres, respectivement intitulés « Étymologie et définitions », « Perspectives historiques »,

« Aperçus philosophiques », « Point de vue des religions », « Décider l'arrêt des thérapeutiques », « Répondre aux demandes d'euthanasie », « Paroles de souffrance », « La souffrance des soignants », « Dispositions juridiques et pénales », « Euthanasie et suicide », « Face aux dérives : les progrès à faire » et enfin « Les personnes en fin de vie et l'euthanasie ». Chaque chapitre est signé par un auteur (ou plusieurs) qui en assume(nt) donc la responsabilité. Les contributions des vingt-trois contributeurs, médecins, psychiatres, psychologues, juristes, éthiciens, théologiens... ne nuisent pas à l'unité et à la fluidité de l'ensemble.

Nous nous contenterons de faire quelques remarques, chemin faisant. En ce qui concerne le premier chapitre dont l'objet est de définir clairement les termes du problème (ce qu'il réussit à faire), nous nous interrogeons sur la signification prêtée au mot de suicide. Nous trouvons en effet cette remarque à propos de l'*Utopia* de Thomas More : sur l'île d'Utopie, « il ne s'agit pas d'homicide, puisque la question est de se tuer soi-même : il s'agit de suicide, sur la proposition de prêtres et de magistrats » (p. 21). L'A. nous fait clairement comprendre ici que le suicide n'est pas un homicide. De même, nous trouvons ce sous-titre à la p. 28 : « La mort pour soulager : suicide ou homicide ? » Cette disjonction entre suicide et homicide pose un problème sémantique et, en deçà, un problème philosophique. Sémantique d'abord : le suicide est un acte de nature homicide, c'est un homicide perpétré sur soi-même. Les lecteurs attentifs d'Agatha Christie l'ont bien remarqué : la question n'a jamais été de savoir si le suicide est, ou non, un homicide (car c'en est un de toute évidence, il y a un cadavre humain et la mort n'est pas naturelle), mais plutôt de savoir si le suicide est un *murder*, c'est-à-dire un homicide punissable (en Grande-Bretagne, c'est le *Suicide Act* de 1961 qui a cessé de considérer le suicide comme un meurtre). Pourquoi faire alors sortir le suicide de la catégorie de l'homicide contre toute évidence ? Au-delà des intentions de l'A. (qui ne sont pas en

cause), l'usage des mots et des catégories mène inéluctablement à des conséquences et à des conclusions. En l'espèce, derrière la sémantique, il y a un tour de passe-passe philosophique : parce que le suicide n'est pas ou plus punissable, il est alors considéré comme licite, donc comme un droit (toutes ces inférences sont bien sûr incorrectes). Et présumer cela signifie déjà que l'euthanasie en tant que « suicide médicalement assisté » n'est pas loin, très logiquement, d'être elle aussi considérée comme un droit — justement comme prolongement ou moyen du soi-disant « droit au suicide ». L'euthanasie et le suicide sont étroitement liés : considérer celui-ci comme un non-homicide, donc comme licite, donc comme un droit, c'est déjà avoir fait presque tout le chemin qui mène à la justification de celle-là. D'ailleurs, le chap. 10, « Euthanasie et suicide », montre très clairement que la justification de l'euthanasie et la volonté de la légaliser participent d'une poussée suicidaire importante dans notre société : « On peut admettre que le nombre de personnes qui font un geste suicidaire est de l'ordre de 120 000 par an (soit une tentative pour quatre décès, toutes causes confondues!) » (p. 211). La demande euthanasique pourrait en effet être considérée en miroir comme la projection mortifère par la société de la poussée suicidaire croissante observée chez les individus. Ce qui est revendiqué dans la demande euthanasique c'est le droit au suicide et le droit à l'aide au suicide.

Le chap. 3, « Aperçus philosophiques », dû pour l'essentiel à Lucie Hacpille, montre remarquablement l'enjeu de l'euthanasie : la transformation sous nos yeux de l'éthique du mourir en un droit à la mort-homicide. Qu'il s'agisse de l'acharnement thérapeutique ou de l'euthanasie, dans les deux cas se manifeste le même déni de la mort : dans le premier cas, l'acharnement déraisonnable à faire vivre, dans le second, l'accélération du trépas « pour faire l'économie du mourir ». Car « la mort donnée escamote la mort, et dispense du mourir » (p. 75). En tous les cas, la volonté de puissance et le ressentiment né de son échec nient la condition

humaine : « L'argument de la dignité n'est donc qu'un écran qui cache notre mal-être et notre ressentiment face à la séparation d'un proche : si je me perçois comme impuissant à instituer ou rétablir ma vie ou celle d'un proche, j'affirme ma maîtrise en procédant à l'abolition de ma vie ou à celle de mon proche » (p. 77-78). Tout autre est la philosophie des soins dits palliatifs : il s'y agit d'accompagner le patient en phase terminale dans la mort, en apaisant sa douleur et sa souffrance, dans l'acceptation du mourir. Le chap. 8 évoque à cette occasion la « souffrance des soignants » confrontés quotidiennement au mourir des patients : le syndrome de « burn-out » qui évoque ici le soignant « usé jusqu'à la trame, véritablement consumé » (p. 173), l'état de désespoir thérapeutique qui explique la logique activiste présente aussi bien dans l'acharnement thérapeutique et diagnostique que dans l'euthanasie. « La relation soignant-soigné n'est pas seulement un rapport de parole mais un corps à corps, surtout dans les situations terminales, où s'opèrent sous nos yeux les transformations irrémédiables, où apparaissent les plaies et escarres qui nous agressent chaque jour » (p. 178).

Ce livre est à la hauteur de son sujet. On peut en remercier philosophiquement et cordialement ses auteurs.

Vincent BOURGUET.

Jean-François NOEL, *Le Point aveugle*, L'intention imprévue de la psychanalyse, Paris, Cerf, 2000, 1 vol. de 144 p.

Aucune vie humaine n'ignore le tragique. Entrer en analyse, nous dit Jean-François Noel, prêtre et psychanalyste, c'est accepter de traverser le tragique de sa propre vie : « La détresse commune (*Hilflosigkeit*) serait ce qui permet d'entendre tout à la fois la vérité singulière de chaque individu et la vérité universelle de la condition humaine » (p. 109).

Les philosophes n'ignorent certes pas combien est profond le mystère de la sub-

jectivité personnelle, tant du point de vue ontologique que psychologique; ils n'ont pas attendu la théorie freudienne de l'inconscient pour en affirmer l'ineffabilité irréductible. Or l'expérience de l'analyse nous apprend qu'« il y a [...] en chaque sujet de quoi nourrir une complicité morbide avec le tragique qui vient frapper sa vie » (p. 71); cependant, si elle peut parvenir à interroger le devenir singulier de la personne, elle ne prétend pas éclairer totalement le plus intime secret du désir de l'homme en manque d'absolu. Ce faisant, « la psychanalyse approche — c'est son paradoxe et sa difficulté — et le singulier et l'universel à chaque fois qu'elle écoute la parole d'un homme » (p. 110), en lui permettant d'accéder à quelque vérité subjective essentielle; mais elle se révèle impuissante à donner un sens dernier à sa vie. N'étant pas une voie de salut spirituel, elle reconnaît ses limites : au terme d'une analyse, « rien d'immortel ne sera donné à l'analysant » (p. 111).

Et pourtant, remarque l'A., il faut bien que les analystes « aient gardé en eux l'idée — qui après tout ne va pas de soi — que dans l'humanité telle qu'elle se laisse entendre dans un premier temps, se cache sa vérité ultime » (p. 111). D'où l'hypothèse d'une « intention imprévue » repérée dans ce qui serait un point aveugle de la psychanalyse, analogue au point aveugle de la personne : « Le point aveugle, désigné initialement sous sa forme négative comme cette part inanalysée du sujet et résistante à l'analyse, m'a conduit à envisager qu'il était peut-être, sous sa forme positive, comme ce lieu non moins obscur, mais où s'est déjà réalisé un certain dépassement du tragique. Ne serait-il pas alors [...] comme le point de départ d'une sublimation en voie d'élaboration ou, à l'inverse, l'ébauche d'une sublimation qui aurait définitivement échoué? » (p. 115).

Cette réflexion rappelle celle d'Antoine Vergote, de l'université de Louvain, lui aussi prêtre et analyste (*La Psychanalyse à l'épreuve de la sublimation*, Paris, Cerf, 1997; cf. notre recension dans *RT* 97 [1997], p. 765-767). Idéalement, le parcours de l'analysant améliore la possibilité de poser des actes

libres, soumis le moins possible à un destin pulsionnel contraignant, terrain nourricier par excellence des symptômes. Il est aisé de mesurer la difficulté d'atteindre un tel but, ce qui ne saurait surprendre le chrétien en marche vers l'idéal de sainteté. « La psychanalyse *humanise*, au sens où [la] détresse originaire — qui a été reconnue parce qu'elle a pu être dite et être entendue par un autre — devient *humaine*. [...] Elle appelle enfin de toutes ses forces une autre réponse, une réponse plus neuve et plus haute, qui, *bien que n'appartenant plus au registre de la psychanalyse* [c'est nous qui soulignons], ne lui doive pas moins cette liberté nouvellement acquise, fruit immédiat de la vérité dévoilée » (p. 40-41).

Mais qui répond à cet appel résonnant dans le registre spirituel? « Combien de patients piétinent dans leur analyse non parce qu'ils sont incapables de dépasser l'angoisse de castration — c'est-à-dire de se reconnaître comme définitivement manquants — mais parce qu'il leur est *impossible de formuler* [nous soulignons] le commencement d'un mot qui amorcerait la possibilité de l'existence d'un au-delà, d'un ailleurs d'eux-mêmes » (p. 77, note). Comment le croyant, à l'école de Thomas d'Aquin, n'évoquerait-il pas ici le désir naturel de voir Dieu, germe obscur à la conscience d'une profonde pulsion spirituelle? « En balbutiant l'indicible » (J. de Finance), le prêtre devrait être plus habilité que quiconque à formuler une parole de salut, apte à se greffer sur cette force germinale enfouie au profond de l'esprit et ouverte à la grâce; le psychanalyste peut seulement contribuer à ce que semblable greffe soit psychologiquement possible. La différence de fonction doit être respectée.

Les deux derniers chapitres, « De quel homme parlons-nous? » et « L'inconscient est-il de "mauvaise foi"? », soulèvent nombre de questions autour de ce processus de sublimation. Rappelons que, pour Freud, celle-ci représente une forme spécifique de satisfaction de la pulsion. Une cure « peut-elle ou non aider le patient à donner une issue sublimatoire à son analyse? Et cette

sublimation suppose-t-elle des éléments inconscients de prédestination — comme l'écrit Vergote — vis-à-vis desquels l'analyse n'aurait aucun pouvoir créateur, si ce n'est que de les constater? Ou, au contraire, l'acte analytique peut-il contribuer à les retrouver, à les rendre actifs, voire à les édifier? La sublimation, est-ce l'intention secrète et impuissante de la psychanalyse? » (p. 118).

L'A. témoigne de sa double expérience de prêtre et d'analyste avec autant de force que de prudence : « Je pense que le travail analytique peut exiger quelque chose du côté du religieux, sans qu'il ait, pour autant, les moyens d'y répondre » (p. 121). Mais il évoque clairement ce moment secret et fécond du transfert à son analyste, d'où il résulte qu'« il y a eu un déplacement du centre de gravité dans ma relation avec Dieu » (*ibid.*). De telles pages méritent la lecture.

Pierre-Paul LACAS.

SPIRITUALITÉ

Joachim BOUFFLET, *Faussaires de Dieu*, Enquête, Paris, Presses de la Renaissance, 2000, 1 vol. de 734 p.

L'histoire deux fois millénaire de la communauté chrétienne est parsemée, à toutes les époques et sous toutes les latitudes, d'apparitions mariales, de révélations privées et de prodiges en tous genres. À chaque fois des foules plus ou moins importantes se mettent en route pour converger vers les personnes, les lieux, les objets ainsi favorisés du Ciel. Parmi les personnes gratifiées, à côté de véritables saints, on rencontre des maîtres à penser à l'origine de mouvements de piété pour le moins désordonnés, connaissant de véritables succès éditoriaux, quand ce ne sont pas aussi des chefs d'entreprises florissantes...

Dans cet ensemble pour le moins confus et contrasté, il n'est pas facile de discerner

le bon grain de l'ivraie. J. Boufflet a pour cette raison rassemblé dans cet ouvrage imposant le fruit d'une trentaine d'années de recherches. L'A. a plusieurs cordes à son arc : historien de formation, bien averti des questions relevant de la phénoménologie mystique, il a participé comme consultant à plusieurs enquêtes préalables en vue de la canonisation (postulations) de « Serviteurs de Dieu ». Il peut ainsi établir les faits, et les analyser au regard des critères de ces différentes disciplines.

L'ouvrage comprend sept parties que l'on peut regrouper en deux principales. En premier lieu, l'A. présente les règles de discernement issues de la réflexion et de l'expérience de l'Église (chap. 1, p. 25-102). Ensuite, dans une série de six chapitres copieux, l'A. expose de façon détaillée (avec beaucoup d'exemples pris dans les faits apparitionnaires, pour la plupart contemporains) les principales caractéristiques des événements authentiques comme des événements douteux, voire purement négatifs.

Les premiers développements sur le discernement ecclésial montrent, historiquement et théologiquement, comment l'Église a spontanément réagi depuis les origines : les faits sont possibles ; il faut les vérifier. Nul enthousiasme naïf, nulle prévention de principe : nécessité de discerner. Il y a là une somme de sagesse dans laquelle nous introduit très heureusement l'A. L'enrichissement progressif de la critériologie (conformité doctrinale du message, miracle d'authentification) fait apparaître au Moyen Âge, parmi les critères importants, la fiabilité morale du visionnaire. C'est l'occasion pour l'A. de bien souligner toute la part subjective qui entre dans la saisie des faits (note, p. 54 s.). L'étude est conclue par un bon développement sur la responsabilité ecclésiale du discernement qui repose sur l'évêque du lieu. Progressivement, des procédures de type inquisitoire ont été développées pour préparer ce jugement. L'A. souligne, exemples à l'appui, comment ces enquêtes peuvent être remarquables, ou au contraire insuffisantes. Il relève aussi les

SPIRITUALITÉ

stratégies de désinformation et d'opposition qui manifestent l'évolution sectaire des groupes liés à des phénomènes extraordinaires (p. 80 s.).

Les chapitres suivants s'attachent à cerner de plus près les faits apparitionnaires authentiques ou douteux, ou encore manifestement faux. Il s'agit là de montrer comment la malice ou la naïveté peuvent être à l'origine de prétendues apparitions et révélations qui nuisent au bien commun ecclésial en semant des graines de discorde. Un certain nombre d'événements sont relatés avec précision. Ils expliquent l'extrême réserve des autorités ecclésiales actuelles devant toute allégation d'apparition. Cela ne fait que mettre en évidence les « ressorts » des faits reconnus comme authentiques. Un développement particulièrement suggestif concerne la fiabilité des voyants (p. 175-248). Le cas des faits de Yagma et de Louda au Burkina Faso constitue un exemple édifiant (p. 212-215), heureusement résolu. Beaucoup plus délicats à apprécier sont les faits qui pourraient être authentiques, mais qui sont rapportés par des témoins qui mentent. L'A. a eu le courage de poser la question au sujet des faits de Medjugorje, si connus dans le monde entier (p.215-220). Il s'attirera, à n'en pas douter, de solides inimitiés. Mais ses observations semblent imparables.

L'A. envisage ensuite les phénomènes merveilleux (mouvements du soleil, météorologie surprenante...) qui accompagnent souvent de prétendues apparitions (p. 249-325). Le moins que l'on puisse dire est que l'on a l'embarras du choix ! Il faut distinguer entre les phénomènes non provoqués, dus soit à des manifestations naturelles, soit à des illusions d'optique, et les véritables mises en scène dont les plus grossières ne sont pas les moins rentables (ainsi la source promise par la « Dame » devient... l'eau du robinet). Mais ces phénomènes peuvent bien exister (comme à Fatima), et l'A. montre avec justesse ce qui fait la cohérence du signe (p. 281-286).

L'analyse se poursuit par l'examen des paroles délivrées par les personnes qui

se disent gratifiées (p. 329-458). L'A. tente une classification des différents types de messages, et les examine, tant au regard de la fiabilité du témoin que de la rectitude doctrinale. Le grand critère est celui de la simplicité. Les phénomènes corporels (guérisons, hystérie, extases...) font l'objet d'un examen sérieux, car la matière est extrêmement difficile à débrouiller (p. 429-570). Enfin, le dernier chapitre est consacré à la toujours possible présence du diable (p. 571-670).

L'étude de J. Boufflet représente une somme en la matière. La très vaste enquête dont il nous livre les fruits est fort instructive. Le style est clair et précis. L'A. sait parfaitement tenir le juste milieu entre la prévention systématique et l'enthousiasme non critique. Il se dégage de la lecture de cet ouvrage à la fois la ferme conviction que le « Ciel » ne néglige nullement ce mode de communication avec les hommes, et une grande confiance dans le jugement ecclésial qui nous permet d'éviter les fausses routes. Le besoin de merveilleux, s'il est christianisé, est un besoin normal et droit qui ne diminue nullement le mérite de la foi. La caricature, voire la tromperie manifeste, ne sont hélas pas rares. L'homme de notre époque peut pêcher soit par naïveté, soit par scepticisme exagéré. Ces deux excès combattent également une réalité qui peut être droite et fructueuse. C'est au service de cette dimension de la vie de la foi que ce livre a été écrit. Il nous donne bien plus qu'une culture sur cette question précise : il nous invite à approfondir notre attitude de croyant. C'est un grand service rendu.

fr. Benoît-D. DE LA SOUJEOLE, o.p.

Arnaldo PIGNA, o.c.d., *La Vie consacrée dans le mystère et la mission de l'Église*, Traduit de l'italien par Suzanne Ruelle-Charrette, « Vie intérieure », Toulouse, Éditions du Carmel, 2001, 1 vol. de 130 p.

Le Père Arnaldo Pigna, théologien carme italien, s'appuyant sur l'enseignement du

Magistère et en particulier sur l'encyclique post-synodale *Vita Consecrata* de Jean-Paul II, se propose d'approfondir la réflexion sur la place de la vie consacrée dans le mystère et la mission de l'Église.

Le premier chapitre met en lumière « le mystère de l'Église » vierge, épouse et mère : « Celui qui répond à l'appel ne fait que vivre et traduire le mystère profond de l'Église elle-même » (p. 26). Au long du chap. 2, « La dimension mariale et apostolique de la vie consacrée », l'A. met en valeur le sens de la virginité consacrée, à l'image de Marie, vierge pour être mère : « La virginité n'est pas un obstacle à la maternité de Marie, mais sa condition préalable » (p. 31). L'A. établit une comparaison intéressante entre martyr et virginité, deux formes du don de soi : « Comme le martyr, la virginité permet un abandon immédiat au Christ de l'esprit et de l'intelligence, du cœur et du corps, pour qu'ils lui appartiennent pleinement » (p. 39). Se référant au mystère même de la Trinité, l'A. montre le lien entre le don de soi et la fécondité : « Plus on est capable de se donner, plus on communique la vie » (p. 45).

Le chap. 3, le plus long, envisage quatre aspects du « sens » et de « la mission de la vie consacrée ». La vie consacrée est un *don* à l'Église dont l'A. souligne la valeur, les exigences, les effets transformants, « pour servir davantage ». « Dans le plan de Dieu, être choisi [...] ne signifie pas être mis *au-dessus de*, mais *au service de* », (p. 77). La vie consacrée est un « signe », objectif et efficace, elle est la « mémoire » du passé et du présent, elle est surtout une « prophétie », une anticipation du Royaume. L'A. est sensible à la dimension eschatologique de la vie consacrée qui est chemin pour « rencontrer l'amour du donateur » (p. 93 et 113).

On ne peut que rendre grâce à l'A. de sa vision exigeante de la vie consacrée. À plusieurs reprises, au cours du livre, on peut percevoir la souffrance de celui qui a dû défendre sa position face à des conceptions plus « médiocres » de la vie consacrée. « Un religieux qui, par exemple, refuserait d'offrir le témoignage de son état, sous le prétexte

de vouloir vivre "comme tout le monde" finirait par mettre en danger son propre chemin vers le salut et la sainteté » (p. 78).

Souhaitons que ce message parvienne à ceux qui en ont besoin.

Il faut enfin dire la qualité de la présentation de ce livre : papier, couverture...

Marie-Hélène LAPORTE.

Daniel DE PABLO MAROTO, *Espiritualidad de la Alta Edad Media (siglos VI-XII)*, E.D.E. (Editorial de Espiritualidad), Madrid, 1998, 1 vol. de 472 p.

Id., *Espiritualidad de la Baja Edad Media (siglos XIII-XV)*, Madrid, E.D.E., 2000, 1 vol. de 506 p.

Daniel de Pablo Maroto, carme déchaux, docteur en théologie, professeur à l'université de Salamanque, est un spécialiste de la spiritualité, tout particulièrement de sainte Thérèse d'Avila. Les deux ouvrages recensés présentent la chrétienté occidentale entre le VI^e et le XV^e siècle, de la conversion au plein épanouissement.

Dans le premier volume, n'étant satisfait par aucune définition du Moyen Âge, l'A. énumère les éléments constitutifs : Rome, le christianisme, les Germains, la culture arabe. Il peut alors, dans la deuxième partie, placer sous nos yeux « les grands maîtres » de l'Église du haut Moyen Âge. Il étudie successivement : 1^o, saint Benoît (480-547) le patron de l'Europe, le créateur du monachisme occidental, l'auteur d'une règle pleine d'équilibre et de discrétion ; 2^o, saint Grégoire le Grand (540-604), « le véritable éducateur de l'Europe » (p. 95) dont l'œuvre eut une très grande influence (rapelons que les *Moralia in Job* convertirent sainte Thérèse !); 3^o, saint Isidore (560-636), le théologien de l'Espagne wisigothique, qui sut faire la synthèse des cultures classique et chrétienne, l'un des tout premiers à défendre les pauvres ; 4^o, saint Bernard (1090-1153), « phare dans la nuit médiévale », un des maîtres les plus géniaux de

SPIRITUALITÉ

tous les temps, à la fois moine et homme public, écrivain admirable et prédicateur infatigable : « C'est un classique et comme tel il n'appartient à aucune époque et il sera toujours ancien et actuel » (p. 146).

À propos de chacun de ces maîtres, l'A. répète inlassablement : leur source première est l'Écriture sainte, à laquelle il faut ajouter l'expérience spirituelle.

Vient ensuite un rapide tour d'horizon des « Royaumes barbares » (troisième partie), avec cependant une insistance sur les Wisigoths en Espagne, « la première nation d'Occident au VI^e siècle, tant par la religion que par la culture » (p. 182). Dans les « Iles Britanniques » sont signalés saint Colomban et Bède le Vénérable.

Alors l'A. peut, dans la quatrième partie, donner toute sa place à l'axe fondamental de la spiritualité médiévale : « le monachisme », d'autant plus étonnant qu'il a pris naissance à une époque si difficile qu'on l'a surnommée « le siècle de fer » (p. 224). C'est d'abord la fondation de « Cluny » en 909 : « Compte tenu de l'ambiance historique, la naissance, la permanence et l'expansion de Cluny constituent un phénomène socio-religieux qui défie la logique » (p. 232). Tout est grand et beau dans les abbayes de Cluny : les bâtiments et la liturgie.

Ce sont aussi de grands écrivains : Pierre le Vénérable, Jean de Fécamp, saint Anselme... et quelques femmes !

Environ un siècle plus tard, « la Chartreuse », elle, est toute de simplicité et d'austérité, mais aussi de paix et d'équilibre : « Notre principale vocation est de vaquer au silence et à la solitude dans la cellule », écrit Guigues le Chartreux (p. 261). La « réforme cistercienne », à la fin du XI^e siècle, se veut un retour à saint Benoît, car « les structures de la vie monastique vieillissent et il est nécessaire de renouveler constamment les charismes fondateurs » (p. 273).

Au Moyen Âge, on considérait qu'il y avait deux catégories de chrétiens : les parfaits (les moines) et les imparfaits (les laïcs) ! C'est pourquoi après un regard rapide sur le « clergé diocésain » et les « cha-

noines réguliers », nombreux mais « finalement décevants » (p. 345), l'A. consacre surtout la cinquième et dernière partie de ce premier tome aux « laïcs et à la religiosité populaire ». Le peuple chrétien fut longtemps peu et mal évangélisé, vivant « dans la crainte de Dieu et de ses châtiements » (p. 388). Après le Christ « Pantocrator », apparaîtront à la fin du X^e siècle les premiers « crucifiés », ce qui marqua « un tournant décisif dans l'histoire de la religion populaire » (p. 391). La dévotion à la Vierge et aux saints était grande : on avait recours à leur puissance d'intercession. On n'évitait pas toujours la superstition.

Dans le deuxième volume, l'A. consacre de longues pages aux « Ordres mendiants », dans une première partie. Après avoir dressé le décor historique du XII^e siècle, l'A. étudie successivement Franciscains, Dominicains, Carmes, Mercédaires, Trinitaires et Augustins. Il s'attarde sur les « fondateurs » car « le "Saint" est une pièce clef de la spiritualité de l'homme médiéval » (p. 118). L'A. met en relief le christocentrisme, la place importante donnée à la prière, le choix de la pauvreté et de l'austérité de vie, pour « imiter et suivre le Christ » (p. 71). Tous ces « mendiants » ont le désir de convertir le monde entier et manifestent une grande soumission au pape ; leur expansion fut rapide, leurs maîtres furent nombreux et de grande envergure, tels saint Bonaventure et saint Thomas d'Aquin, maîtres qui conservent une grande actualité.

Au XIV^e et XV^e siècle, l'Europe connut une période de grande souffrance et de grands troubles. Dans la seconde partie, « Mystiques du Nord », la « mystique rhénane et flamande » apparaît comme « un courant de pensée profond, varié, riche, qui a nourri le peuple avide de Dieu durant une époque tourmentée » (p. 234). On trouve les noms de Maître Eckhart, Tauler, Suso, Ruysbroek, dont les textes sont parfois audacieux. « L'École anglaise » et le *Nuage d'inconnaisance* sont suivis par le chapitre consacré à la *devotio moderna* dont la « vedette », le « best-seller » est la célèbre *Imitation de Jé-*

sus-Christ, un des « livres spirituels les plus lus » (p. 322), le « fruit mûr du bas Moyen Âge » (p. 324), « un des bijoux de la spiritualité de tous les temps » (p. 326).

La troisième partie, « Héritage et Innovation », donne une place importante à la « mystique féminine » : Claire d'Assise, Gertrude, Brigitte de Suède, Catherine de Suède, Françoise Romaine ont aimé tout particulièrement le Christ homme. Certaines d'entre elles ont joué un rôle de premier plan dans la vie de l'Église et dans les problèmes relatifs à la papauté. Notons qu'elles ont conservé leur actualité et leur place dans l'Europe du XXI^e siècle. Une place est faite aussi aux héritiers des grandes écoles comme Joachim de Fiore ou Ludolphe de Saxe (l'auteur de la célèbre *Vita Christi*), Jacques de Voragine (l'auteur de la *Légende dorée*), Bernardin de Sienne, Savonarole ou Nicolas de Cuse. L'A. jette alors un regard prospectif vers les premiers humanistes : Dante, Thomas More, Pic de la Mirandole, Érasme.

La « spiritualité populaire », exposée dans la quatrième partie, n'est guère différente de celle du haut Moyen Âge. Il faut insister sur le rôle de la prédication, des arts plastiques et du théâtre sacré, comme moyens privilégiés d'évangélisation.

On lit avec grand intérêt les quelque 1000 pages de cette « somme » de spiritualité. À chaque étape, le contexte historique est bien caractérisé. La documentation est complète et sûre, appuyée sur les bibliographies en tête de chaque partie et à la fin du deuxième volume, ainsi que sur les nombreuses notes au cours du développement. L'insistance est mise sur les grands saints, mais l'humble peuple de Dieu n'est pas oublié. Il semble que nous pouvons tirer de cette lecture une conclusion optimiste : « L'histoire de la spiritualité démontre que les nouvelles formes de piété, de religiosité, les mouvements rénovateurs surgissent au fur et à mesure des nécessités de l'Église et des urgences des temps nouveaux. Un changement de mentalité dans les communautés humaines active des énergies

cachées au sein de la chrétienté, perçues et réalisées par des hommes charismatiques et canalisées juridiquement par le pouvoir ecclésiastique » (*Espiritualidad de la Alta Edad Media*, p. 202).

Ajoutons enfin la qualité de la présentation, tout particulièrement la réussite des deux couvertures.

Marie-Hélène LAPORTE.

L'Apport théologique de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, docteur de l'Église, Sous la direction de D. Chardonnes, o.c.d. et Ph. Hugo, o.c.d., préface de G. Cottier, o.p., « Recherches carmélitaines, 1 », Toulouse, Éditions du Carmel, 2000, 1 vol. de 320 p.

Avec le centenaire de sa mort (30 septembre 1897) et sa proclamation comme « docteur de l'Église » (19 octobre 1997), Thérèse de l'Enfant-Jésus est plus actuelle que jamais. Ses reliques effectuent « une course de géant » à travers les cinq continents, tandis que les colloques se multiplient. D'octobre 1996 à novembre 1998, à Lisieux, Venasque, Toulouse et enfin Fribourg (Suisse), une cinquantaine de théologiens (parmi lesquels quelques théologues) ont fait connaître le fruit de leurs recherches sur les écrits et la pensée de la « petite Thérèse ».

Les Éditions du Carmel ouvrent une nouvelle collection en publiant les conférences du colloque de Fribourg (26-28 novembre 1998). Le P. Servais Pinckaers, o.p. signale l'intention de ce colloque : « Plutôt que de viser à une étude exhaustive de l'itinéraire spirituel de Thérèse, nous souhaitons étudier son apport dans l'exercice théologique contemporain » (p. 99). En effet, il ne s'agit plus maintenant de justifier l'attribution du titre de docteur à cette jeune carmélite de la fin du XIX^e siècle, mais de mesurer ce que les théologiens peuvent gagner en étudiant ses écrits. Le P. Cottier annonce dans la préface, et reprend dans sa conférence : la doctrine de Thérèse est « éminente » ; et il

DIVERS

s'attache à signaler « les véritables éclairs de doctrine » (Jean-Paul II) de la sainte.

Le colloque nous permet de faire le tour des grandes questions de la pensée contemporaine : l'herméneutique (S. Pinckaers et A.-M. Pelletier), la théologie trinitaire (M.-B. Borde, o.c.d.), la vie théologique (Mgr J.-L. Bruguès, o.p.), l'ecclésiologie (D. Chardonnes, o.c.d.), la théologie de la mission (L. de Saint-Chamas), la théologie féminine (M. Schumacher), la non-croyance (E.-M. Faber).

On aimerait pouvoir s'attarder sur chaque conférence, citer les phrases les plus marquantes... Soulignons seulement la richesse doctrinale des contributions, dont chacune est nourrie de l'enseignement du Magistère (concile Vatican II, Lettres apostoliques *Divini amoris scientia* et *Mulieris dignitatem*, etc.) mais aussi des recherches philosophiques et exégétiques contemporaines (Gadamer, Durrwell, Balthasar...).

Il semble que deux aspects ressortent avec plus de force : 1°, *l'actualité* de Thérèse, « une femme, une contemplative, une jeune » selon J. Castellano, o.c.d. (p. 37), une femme dont un aspect important de la vocation est bien de « réveiller chez toutes les personnes, hommes et femmes confondus, la vocation universelle à aimer et à être aimé comme premier moyen de participer à la vie divine et d'accomplir ainsi leur propre humanité » (M. Schumacher, p. 89) ; 2°, *la dimension sapientielle de la théologie*, comme le montre le P. Cottier insistant sur « le charisme particulier de sagesse » (p. 269) de Thérèse, « charisme particulier de l'Esprit-Saint » (p. 277).

Pour conclure sur la « docte ignorance de Thérèse » (F. Lamoureux), nous laisserons la parole au P. Sleiman : « Tous les théologiens parlent de Dieu et, souvent, d'une manière merveilleuse. Thérèse parle à Dieu et le fait parler [...]. Née de la Parole de Dieu, elle devient elle-même parole de Dieu » (p. 304). « Elle est un rappel vivant aux théologiens que chacun d'eux est appelé à être parole de Dieu » (p. 305).

Nous ne pouvons que souhaiter bonne et longue route à la collection « Recher-

ches carmélitaines », « nouvelle entreprise théologique et sapientielle » placée « sous la protection et le patronage de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus et de la Sainte-Face » (M.-B. Borde, p. 9). Nous avons un peu l'impression de retrouver les « Études carmélitaines » d'antan !

Marie-Hélène LAPORTE.

DIVERS

Jean-Louis LOUBET DEL BAYLE, *L'Illusion politique au XX^e siècle*, Des écrivains témoins de leur temps, J. Romains, Drieu La Rochelle, Aragon, Camus, Bernanos, Malraux, « Analyse politique », Paris, Economica, 1999, 1 vol. de 374 p.

Pour désigner les totalitarismes du siècle dernier, Raymond Aron avait proposé le concept de « religion séculière ». La pertinence de cette appellation n'est pas douteuse quand on se réfère au témoignage des quelques grands écrivains choisis par J.-L. Loubet del Bayle pour sa passionnante enquête. Connue pour son ouvrage (issu de sa thèse de doctorat) souvent cité et consacré aux « non-conformistes des années 30 » (cf. J.-L. LOUBET DEL BAYLE, *Les Non-conformistes des années 30*, Une tentative de renouvellement de la pensée politique française, « Points Histoire », Paris, Seuil, 1969 [2^e 1987], nouvelle édition revue, 2001.), l'A. (professeur de Science politique à l'Institut d'Études politiques de Toulouse) était particulièrement désigné pour nous présenter ces parcours étonnants d'écrivains qui tous, d'une manière ou d'une autre, ont lié leur engagement politique aux questions philosophiques et religieuses fondamentales de l'anthropologie et de l'avenir de la civilisation.

Le grand roman de Jules Romains, *Les Hommes de bonne volonté*, reflète l'idéologie qui dominait la société française sous la III^e République, avec le poids de l'héritage

du XIX^e siècle déjà ébranlé par les désillusions du progrès, et un humanisme laïque et libéral fortement secoué par la guerre de 14 et ses conséquences dramatiques (p. 19-69). La république universelle espérée aura cédé le pas aux nationalismes renaissants, et la liberté et la solidarité auront été englouties par les sociétés totalitaires. J. Romains, qui n'a jamais eu la moindre connivence avec le fascisme, avait cru retrouver pour une part dans le communisme ses aspirations égalitaires et internationalistes, mais il était trop attaché aux libertés démocratiques et individuelles pour en subir pleinement la séduction. On retire de son œuvre « une impression générale de pessimisme et d'impuissance » (p. 67), qui exprime bien « l'amorce de cette crise de la conscience occidentale qui allait dominer le XX^e siècle » (p. 69).

L'itinéraire de Pierre Drieu La Rochelle est autrement tourmenté (p. 71-139). La tentation fasciste y est sans nul doute très présente, mais non sans ambiguïté. Sa critique du régime parlementaire et démocratique a pu en effet le rapprocher un temps de l'Action française, mais il ne se trouvait pas alors d'affinité avec le nationalisme et l'antigermanisme de Maurras. Les émeutes de février 1934 ont marqué un tournant majeur dans son évolution, avec son adhésion au fascisme. Cette adhésion était toutefois largement préparée par sa vision antérieure du monde : son diagnostic sur le déclin de la France et la décadence des mœurs de l'homme moderne, amputé, par son individualisme et son rationalisme, de sa double dimension corporelle et religieuse. Pour lui, l'enjeu n'était donc pas seulement un problème d'organisation politique, mais de civilisation. Aussi bien les motifs politiques ne suffisaient-ils pas à expliquer son ralliement. Son nationalisme sera d'ailleurs remis en question par la défaite de 1940, et il défendra l'idée d'une fédération européenne dominée par l'Allemagne. Déçu, sa sympathie ira même, dès 1941 et surtout à partir de 1943, au communisme et à la Russie soviétique.

L'itinéraire de Louis Aragon est, lui aussi, pour le moins complexe (p. 141-188). Sa jeunesse bourgeoise avait été très influencée par le Barrès individualiste du *Culte du moi*. Sa carrière d'écrivain connaît d'abord une période dadaïste et surréaliste (hantée par le nihilisme), puis, jusqu'en 1930, une phase de remise en question qui le conduit au bord du suicide. La rencontre du poète russe Maïakovski et de sa belle-sœur Elsa Triolet (qui deviendra sa femme) pèse sur l'évolution intellectuelle qui le mène en 1932 à la rupture avec le surréalisme. Il souscrit alors pleinement à l'idéologie du parti communiste, et milite en son sein. Cette adhésion apparaît clairement dans son cycle de romans intitulé *Le Monde réel*. Les deux premiers, *Les Cloches de Bâle* et *Les Beaux Quartiers*, d'une incontestable qualité littéraire, le consacreront comme un romancier ayant une large audience, mais ils ne sont pas sans refléter les évolutions de la ligne du parti dans les années 1934-1936. L'A. s'interroge sur cet engagement d'Aragon : il lui paraît lié à la recherche d'« une réponse politique à des questions qui n'étaient pas que politiques, dans la mesure où sa conversion au communisme, qu'il décrit presque en termes de révélation religieuse, a été pour lui, non seulement l'adhésion au projet d'une nouvelle organisation économique et politique de la société, mais l'adhésion à toute une conception de l'homme et de la vie » (p. 180). Cette fidélité quasi-mystique l'entraîne en tout cas à se faire pour le parti « l'exécutant de ses hautes et basses œuvres », jusqu'au milieu des années 60. La lecture du roman de Soljenitsyne, *Une journée d'Ivan Denissovitch*, et la prise de conscience de ce que fut le « socialisme réel » l'inciteront ensuite à quelques manifestations d'indépendance et à « un désarroi dont on peut se demander si, au-delà des déceptions provoquées par les réalisations historiques du communisme et par la politique du parti communiste français, il ne traduit pas aussi un retour aux interrogations existentielles des années 20 et, peut-être, le regret d'avoir trop attendu de

l'engagement politique en y identifiant trop complètement sa vie » (p. 187).

Albert Camus apparaît, avec Jean-Paul Sartre, comme le type même de l'écrivain engagé (p. 189-245). Pourtant ses premières œuvres ne reflètent guère le parcours militant qui était par ailleurs le sien, et les romans ou essais composés après sa participation active à la Résistance l'éloignent de tout esprit partisan, et ne l'inscrivent pas dans les courants politiques alors en conflit. Sartre l'accuse alors de désertier l'histoire. De fait avant 1943 Camus connaît « la tentation de l'indifférence » — mais sans y céder vraiment, puisqu'il adhère (par souci, semble-t-il, d'antifascisme et de pacifisme) au parti communiste durant l'hiver 1935-1936 (p. 192-199). Après la Résistance et la Libération, il approfondit surtout une réflexion philosophique, certes depuis toujours éloignée d'un marxisme idéologique, mais capable de donner quelques principes solides à l'action politique, au-delà du nihilisme de l'absurde si fortement présent dans ses écrits antérieurs. Un roman comme *La Peste* ou les *Lettres à un ami allemand* témoignent de cet effort, de cette volonté de révolte contre le mal et l'absurde. Mais c'est surtout le remarquable essai *L'Homme révolté* qui exprime l'état achevé de la réflexion du philosophe. Sa méditation sur la violence politique, dont la lucidité lui vaut l'incompréhension de nombre de ses contemporains, l'éloigne de toute idée de révolution qui, en absolutisant la politique et en la transformant en mission sacrée de refaire le monde selon une perfection rêvée, aboutit à sacrifier les hommes au salut prétendu de l'humanité, à une « cité parfaite » qui ignore en réalité la condition humaine. Cette « passion démiurgique » de « diviniser l'homme » par un « messianisme sans Dieu », il en cherche les sources dans l'optimisme rationaliste de la Révolution française, dans la tradition jacobine et, plus encore, dans la philosophie allemande de Hegel et de Marx. Ainsi Camus, qui « n'a jamais cru au salut par la religion, ne croit pas davantage au salut par la politique et par l'histoire » (p. 219).

Georges Bernanos, dont une part importante de l'œuvre est dédiée à la polémique politique, n'a jamais été tenté, quant à lui, par les religions séculières (p. 247-295). Chez lui, l'antifascisme militant des *Grands cimetières sous la lune* est relié à un anticommunisme tout aussi déterminé et constant. En effet, il y a une unité foncière derrière un itinéraire qui, au premier abord, pourrait sembler chaotique. Même s'il se sépara de Maurras (non sans l'avoir soutenu au moment de la condamnation de l'Action française en 1926), Bernanos demeurera toujours royaliste; mais, « alors que le royalisme de Maurras, héritier du positivisme, était un royalisme de raison, un royalisme rationnel, quasi scientifique, la fidélité monarchique de Bernanos est davantage un élan instinctif, peu raisonné, qu'il a en quelque sorte rationalisé en adhérant à l'Action française » (p. 254). Ce « romantisme rationalisé » puise surtout dans un catholicisme intransigeant, traditionaliste et intégral, strictement opposé à tout catholicisme libéral et à tout modernisme. « Je serai fusillé, écrit-il à un de ses correspondants, par des prêtres bolcheviks qui auront le *Contrat social* dans la poche et la croix sur la poitrine » (p. 258). Ou encore, dans ses *Écrits de combat* : « Ces misérables ont toujours le nom de Dieu à la bouche, mais dans une telle bouche qui n'est que l'orifice supérieur de leurs entrailles : Dieu, c'est révolution, démocratie, assurances sociales, que sais-je? Au front de l'Église, ils écriront un jour : "On est mieux nourri ici qu'en face", et ils s'étonneront de ne recueillir que des ventres » (p. 258). Ce n'est pas si mal vu... Derrière la virulence du polémiste (si étrangère à notre culte de la tolérance et du métissage, et au nihilisme moralisateur de notre agnosticisme bien pensant), il y a en effet la prise de conscience que le drame de la société française dépasse la simple question des institutions politiques. Pour Bernanos la France de la III^e République est synonyme d'une crise des élites politiques, religieuses et militaires, et de la victoire de deux bourgeoisies, l'une républicaine et l'autre conservatrice, qui « com-

munient dans le culte des mêmes valeurs, dans le même amour de l'argent, dans le même souci de l'ordre » (p. 262). C'est toute la société moderne qui est à refaire, selon une profonde révolution spirituelle et morale, au profit d'une société qui ne soit pas seulement « une société monarchique, mais une société chrétienne, dans laquelle la foi chrétienne animerait, spiritualiserait toutes les activités de la cité, en rejetant dans l'ombre toutes les valeurs bourgeoises » (p. 265). Plus profondément, l'opposition radicale de Bernanos aux totalitarismes du siècle dernier s'enracine dans la conviction que ce qu'il appelait la « déspiritualisation » de la société moderne et l'altération de son sens religieux ne peuvent que faire naître (par une sorte de retour du refoulé, au sens où l'entendait Clavel) des dictatures qui « tirent toute leur force d'une mystique » (p. 274). Notre société industrielle et technique est au demeurant traversée également, pour Bernanos, par une tendance totalitaire et liberticide, puisqu'elle tend à réduire l'homme moderne à un « animal industriel », et conspire « contre toute espèce de vie intérieure ». Selon l'A. ces intuitions, « une fois que l'on a fait la part des outrances du polémiste, [...] attirent l'attention sur des phénomènes qui n'ont pas été les moins caractéristiques des sociétés modernes » (p. 289).

C'est sans doute André Malraux qui, le plus fortement, « a fait corps avec son époque » (p. 297-349). Écrivain révolutionnaire avant la guerre, compagnon antifasciste et anticolonialiste des communistes, engagé dans la guerre d'Espagne, nombre de ses admirateurs ne comprendront pas comment il pourra devenir par la suite un fervent partisan de Ch. de Gaulle, et un ministre de son gouvernement dès 1958. De fait, il y a toujours eu chez lui « une conception "métaphysique" de la politique » associée, comme l'avait vu Mounier, à un souci de l'« aventure esthétique » (p. 299). Le sentiment d'une « présence obsédante de la mort » et de l'« absurdité radicale de la condition humaine » domine sa réflexion philosophique (p. 300). C'est une des rai-

sons pour lesquelles il est finalement travaillé par une interrogation sur les limites de l'idéal révolutionnaire. Il en perçoit avec acuité la nature religieuse, et dénonce les pièges de l'« illusion lyrique » qui le soutient. D'où le jugement de l'A. : « Ce qui devait réaliser la libération de l'homme a donné en fait naissance à une dictature analogue par ses méthodes à ces régimes fascistes ou fascisants que Malraux avait combattus avant la guerre aux côtés des communistes » (p. 325). Au-delà de toutes ces illusions, il y a pour lui la France réelle. Mais la France de la 1^{re} République, c'est « une France décadente, qui est en train de devenir infidèle à sa tradition historique, qui était d'apporter au monde un témoignage de valeur universelle » (p. 328). Il lutte donc contre le régime des partis, contre la « politique des politiciens », et au service de « la "politique de l'Histoire" qu'incarne à ses yeux le général de Gaulle » (p. 330). L'A. note très justement que, à ce moment, les préoccupations métaphysiques de Malraux n'ont pas disparu, mais qu'elles ont en quelque sorte émigré de la politique au domaine de l'art : « Sa recherche reste la même : découvrir une vérité capable de fonder en signification la destinée humaine. Mais, désormais, c'est à la création esthétique qu'il va demander la réponse qu'il avait cru précédemment trouver dans l'héroïsme solitaire de l'aventurier ou dans la lutte fraternelle du révolutionnaire » (p. 333). Devant les événements de mai 1968, il sait diagnostiquer un malaise plus profond qu'une simple crise politique. Il parle de crise spirituelle, de crise de civilisation. « Il impute cette crise au "vieux nihilisme tout à coup réparé" et au désarroi d'un monde qui ne croit plus aux valeurs qui prétendent le fonder et le justifier, et qui, surtout, ne sait plus quelle peut être la signification de l'aventure humaine » (p. 345). Des interrogations anciennes resurgissent, mais à la vérité elles ne l'avaient pas quitté depuis cinquante ans. Elles rejoignent celles d'un P. Bruckberger ou d'un Jacques Maritain qui, eux aussi, identifient dans la jeunesse de ce temps une véritable crise méta-

DIVERS

physique. Malraux, en ses dernières années, est donc dominé par la question de la survie d'une civilisation qui entend se passer de tout fondement religieux.

Ces quelques notes donnent une idée de la richesse de l'analyse conduite par J.-L. Loubet del Bayle. Se référer à l'idée de civilisation et d'une crise de civilisation pour comprendre l'enjeu de la politique, c'est remettre l'homme au cœur de celle-ci, avec les multiples dimensions de son existence et le souci de son destin. C'est dire à quel point l'anthropologie philosophique, sur laquelle le service de la cité entend se fonder, est décisive pour une juste compréhension de la politique. L'immanentisme des idéologies totalitaires visait à transformer radicalement « non seulement les institutions politiques, mais l'ensemble de la société et des activités humaines, en régnant aussi bien les comportements publics que les comportements privés des individus » (p. 352). C'était absolutiser la politique et par conséquent la détruire, dans la mesure où les exigences métaphysiques, morales et suprasociales de la personne humaine — dont la politique, dans sa recherche du bien commun, doit favoriser l'épanouissement — n'étaient prises en compte que pour leur éradication violente. Il y avait là une « illusion politique » majeure à laquelle chacun des écrivains retenus, avec une lucidité inégale, a eu à se confronter. Le développement technologique des sociétés modernes fait naître, lui aussi, dans l'homme la tentation redoutable d'obtenir par lui-même son salut et de promouvoir ainsi un humanisme prométhéen et sans Dieu. Aussi l'A. peut-il conclure : « À partir de points de vue très divers et de perspectives très différentes, ces témoignages convergent donc pour suggérer de trouver dans une explication de type métaphysique la clé qui permettrait de comprendre — pour une part du moins — un certain nombre d'événements sociaux et politiques de ce siècle » (p. 360 s.). Ce n'est pas le moindre mérite de cet ouvrage que de contribuer, grâce à la présentation de quelques témoins exemplaires, à une réinscription de la politique

dans la perspective traditionnelle de ses fondements véritables, de son ouverture sur les questions suprapolitiques de l'anthropologie (métaphysique et religieuse) et de la morale : il s'agit bel et bien de savoir au nom de quoi et pour quoi faire, la communauté politique nous donne de vivre ensemble.

Yves FLOUCAT.

Alfred-Louis DE PRÉMARE, *Les Fondations de l'islam*, Entre écriture et histoire, « L'univers historique », Paris, Seuil, 2002, 1 vol. de 544 p.

À la différence des autres religions, l'islam a connu très tôt une abondante littérature en arabe d'allure historiographique ; toutefois celle-ci ne saurait être prise pour argent comptant. Même les ouvrages apologetiques musulmans actuels (hagiographie du prophète et de ses compagnons, bandes dessinées, etc.) sélectionnent soigneusement les informations transmises par les ouvrages anciens, de façon à ne retenir que ce qui est admissible par notre mentalité actuelle. Ce qui est bien la preuve que tout texte, si sacralisé soit-il, est « situé ». Depuis la fin du XIX^e siècle l'orientalisme s'est efforcé d'adopter une position critique, mais cela a été dans des sens variés. Les uns (Goldziher, Lammens...) ont mis en évidence l'impact des luttes de tendances dans les rédactions. D'autres (Crone, Cook...) ont mis à profit la littérature non arabe pour tester la validité des informations musulmanes. Certains (Watt...) se sont attachés à séparer le bon grain de l'ivraie afin de justifier le plus possible cette ancienne historiographie, cela toutefois au prix d'un certain nombre d'hypothèses méthodologiques. M. de Prémare se situe dans une quatrième voie qui combine les avantages des trois précédentes. Avec les premiers, il veut tenir compte de « la manière dont l'histoire [...] a été écrite » (p. 9). Avec les seconds, il intègre les sources étrangères. Mais il reconnaît que celles-ci sont peu nombreuses,

et, avec les troisièmes, il s'efforce de tirer le maximum d'informations des textes islamiques, en les mettant en perspective.

Le bilan de ces sources est en effet significatif. Elles sont très réduites pour ce qui concerne les « écrits historiographiques arabes véritablement attestés de façon autonome antérieurement au IX^e siècle [...]». Tout au plus pouvons-nous dire que des relations écrites fragmentaires existaient, sans que nous puissions en déterminer la teneur réelle de façon assurée » (p. 16). Pour les textes anciens qui n'existent qu'en remaniements ultérieurs, comme la biographie du prophète par Ibn Is'hâq, la trace des circonstances de ces réécritures est manifeste. Nuançant la formule de Wansbrough qui y voyait une « histoire islamique du salut » — car le mot « salut » n'a pas la même valeur en islam que dans le cadre biblique —, l'A. attire l'attention également sur tout le reste de la tradition islamique, mais c'est pour reprendre, à son sujet, les doutes émis par Goldziher et Schacht. De leur côté les données épigraphiques et archéologiques sont maigres et difficilement interprétables. Enfin on est obligé de constater que les sources non arabes, contemporaines des conquêtes, sont écrites « selon des schèmes de pensée analogues à ceux que nous retrouverons plus tard chez les auteurs musulmans » (p. 26). De tout cela l'A. conclut à la nécessité d'envisager les « fondations » de l'islam, c'est-à-dire « quelques traits caractéristiques des origines de l'islam et de sa construction *tels qu'ils se manifestent* à travers des textes historiographiques » (p. 31, souligné par moi).

L'ouvrage est composé selon un schéma qui fait penser à la tripartition indo-européenne de Dumézil : les marchands, les conquérants, les scribes — notons en passant que l'A. ne semble pas l'avoir fait intentionnellement, et que cette spontanéité même pourrait plaider en faveur de la légitimité d'étendre ce schéma au monde sémitique. À quoi est ajoutée une quatrième partie d'annexes, consistant en un choix de textes représentatifs, lui-même précédé d'une brève présentation des auteurs retenus.

Selon le témoignage involontaire des chroniques chrétiennes contemporaines de l'expansion de l'islam, les conquérants ne se sont pas présentés comme *muslimûn* (musulmans), mais plutôt comme *muhâjirûn* (ceux qui ont quitté leur pays afin de combattre pour Dieu). Et quand les chroniqueurs chrétiens, parfaitement conscients de l'importance du fait, ont voulu comprendre les origines du phénomène qui les submergeait, ils ont tout naturellement trouvé la tradition commerciale des Arabes, et notamment des Quraysh, qui les mettait en relations habituelles avec les autres pays, y compris et surtout par les voies maritimes, lesquelles avaient supplanté les routes caravanières dès l'époque romaine.

Quant aux sources musulmanes, l'image de l'islam originel qu'elles donnent « c'est le ralliement ou la soumission à un pouvoir nouveau instauré par un prophète qui en définit les lois au nom de Dieu, et dont les assises politiques sont appuyées sur une action militaire permanente » (p. 86). Le terme de *mu'minûn*, par lequel le Coran désigne ses adeptes, connote d'abord des « affidés », des hommes « qui se sont portés garants les uns des autres en établissant entre eux un pacte de sécurité mutuelle en cas d'agression et de guerre, et qui peuvent "se fier" les uns aux autres » (p. 93). C'est Dieu qui se porte garant de ce pacte ; toutefois le *kâfir*, qui désignera plus tard l'« infidèle », n'est alors qu'un « réfractaire » à cette allégeance. Où situer ces réfractaires ? On pense de suite aux juifs de Médine, mais l'A. montre que cette localisation n'est pas assurée jusqu'à la fin du VIII^e siècle. Les divergences entre les versions et l'impossibilité de confronter les auteurs arabes à une information extérieure empêchent de se montrer assuré sur ce point. De même le rapport entre Muhammad et sa tribu de Quraysh n'apparaît pas aussi net que les textes ultérieurs le voudraient. Il est clair, par contre, que les *munâfiqûn* (hypocrites) dénoncés par le Coran n'étaient pas seulement des poltrons refusant de s'engager dans le combat, mais bien des opposants « mettant en cause l'autorité politique et

DIVERS

religieuse du prophète, et [allant jusqu'à] la tentative d'édifier une mosquée dissidente » (p. 137-138). De même les guerres dites de la *Ridda*, menées par le premier calife contre les tribus réfractaires à la fiscalité de la nouvelle communauté (et donc accusées d'« apostasie »), n'ont réalisé l'unification de la Péninsule qu'en intégrant, à la fois, une lutte contre des mouvements politiques concurrents (en Arabie centrale et au Yémen) et de nouvelles conquêtes. Quant à l'expansion hors de l'Arabie et notamment en Palestine, l'A. souligne le rôle que les chroniqueurs chrétiens attribuent aux juifs dans ce processus et le lien avec l'apocalyptique juive. Il passe également en revue plusieurs problèmes concernant cette expansion : question des lieux symboliques, conception des traités de paix, élaboration religieuse de l'impôt spécifique des tributaires, diversité des attitudes des populations soumises (les Persans adoptant immédiatement le point de vue arabe, à la différence des sources syriaques, grecques et arméniennes), enfin l'exemple privilégié de la conquête de l'Égypte et de la polémique sur la nature de sa soumission (par force ou par traité de paix?).

La troisième partie tourne essentiellement autour du problème capital de la formation du Coran. L'A. apporte ici des éléments très importants pour sa compréhension. Il commence par rappeler l'ancienneté de l'exercice de l'écriture dans le monde arabe, et détaille le rôle culturel joué par la ville de Hira, en basse Mésopotamie. Cela le conduit à « faire l'hypothèse qu'il existait au début du VII^e siècle, sinon des traductions arabes de livres bibliques entiers, au moins des florilèges en arabe de citations de la Bible ou d'autres textes parallèles des écrits apocryphes juifs ou chrétiens. Les premiers musulmans, imprégnés eux-mêmes de ces modes d'expression, en nourriront par la suite le Coran et le *Hadith* dans beaucoup de leurs éléments de piété individuelle » (p. 269). Par ailleurs, rappelant que Muhammad a été le rédacteur du plus ancien texte connu de la tradition islamique, la « Charte de Yathrib », il se de-

mande s'il n'a pas été aussi le rédacteur d'un certain nombre de textes coraniques. Le « Livre » lui-même montre qu'« en ce qui concerne la composition du Coran, nous ne sommes [...] pas dans un contexte purement oraculaire : proclamation orale, mise en forme écrite et répétition liturgique vont de conserve » (p. 279). Le mot *qur'ân*, en effet, est ambigu : dans certaines traditions il « devient une sorte de nom générique pour désigner tout ce que l'on a entendu du prophète, alors que l'on distinguera par la suite entre ce qui est du Coran et ce qui est du *Hadith* » (p. 283). Mais cette sélection se fera selon un critère seulement formel : « le *hadith* est un récit ou un propos, qu'il soit ou non de Muhammad. Le *qur'ân* est une récitation. En ce sens originel, le Coran est un ensemble de *hadith* sélectionnés pour la récitation publique, et qui est destiné à représenter le livre de Dieu. La constitution d'un Coran semble avoir consisté pour une grande part en cette composition sélective » (p. 318). L'accord, non plus, n'est pas réalisé sur la première collecte qui en aurait été faite et qu'on désigne comme étant « les feuillets de Hafsa » : base de la rédaction définitive, ou document dangereux devant être détruit? Bref, la constitution d'un Coran officiel « aurait donc été un sujet éminemment conflictuel chez les musulmans après la conquête, notamment à partir du califat de 'Othmân (644-656) » (p. 286). Car si « la fonction religieuse du pouvoir politique dans tous ses aspects fut l'une des données fondatrices de l'islam » (p. 289), il y eut de nombreuses contestations sur les personnes chargées de la gérer. Déjà des anecdotes parlent d'une intervention de l'entourage du prophète pour intégrer, après sa mort, des prescriptions rituelles. Mais c'est surtout la dynastie omeyyade qui a joué un rôle capital et semble avoir bien dépassé la simple correction de graphie, que la tradition voudrait reconnaître. En effet, une première réflexion dogmatique de l'islam apparaît sous le règne de 'Abd-al-Malik (685-705) autour des questions de légitimité politique et religieuse. L'A. voit tout un en-

semble se constituer alors : mise en avant de textes religieux spécifiques, arabisation de la langue de l'administration, création d'une monnaie propre, officialisation du statut de « tributaires » pour les sujets non musulmans ayant une religion constituée.

Le Coran est sans doute passé par plusieurs étapes : d'abord collection de textes à but liturgique ; puis « des assemblages plus ou moins importants de textes juxtaposés, et représentant l'état d'une tradition en fragments » (p. 306). L'A. ne semble malheureusement pas connaître l'apport récent des travaux sur les Corans de Sanaa (cf. ma « Chronique de philosophie arabe et islamique », *RT* 100 [2000], p. 112-113). Il donne par contre des indications précieuses sur le rôle des scribes qui étaient sans doute rares à pouvoir intervenir dans la révélation, comme on le dit de Ubayy b. Ka'b, mais qui du moins étaient « connaisseurs et adaptateurs en arabe de nombreux thèmes de la culture religieuse environnante dans la lignée biblique, que ce fût à Yathrib ou,

plus tard, dans les territoires de conquête » (p. 313). Ce sont ces scribes qui font la sélection entre ce qui est désormais reconnu comme *hadith* et ce qui est intégré au Coran. Mais la frontière entre les deux reste floue, comme le prouvent, d'une part, les diverses versions du « Discours d'adieu » du prophète, allant de la simple répétition de fragments du texte coranique à des compositions plus ou moins élaborées, et, d'autre part, le statut particulier des *hadith qudsi* qui sont censés rapporter une parole de Dieu lui-même. Ici aussi le rôle du califat pour contrôler ces transmissions est à souligner, notamment dans l'effort pour distinguer l'islam, religion nouvelle — mais « du pouvoir » —, des religions préexistantes auxquelles il doit tant.

On le voit, le travail de M. de Prémare aboutit à une synthèse remarquable qui sera désormais incontournable pour quiconque veut aborder les origines de l'islam et la question de sa spécificité.

Dominique Urvoxy.